İÇİNDEKİLER

Sunuş
Kudret Emiroğlu
4
Tek Parti Döneminde Tek Sayı Çıkmış Bir Dergi: *Projektör*
M. Bülent Varlık
5-10
Ankara Kitapçılık Tarihi Üzerine Derkenâr:
Ankara Sahafları ve Kitapçıları Üzerine Bölük Pörçük Anılar
Sami Önal
11-14
XIX. Yüzyılda İngiliz Gözüyle Türkler-II, Talat Paşa
Uygur Kocabaşoğlu
15-30
I. Dünya Savaşı'nda Esir Askerler Üzerinde Panislamizm Propagandası
Vahdet Keleşyılmaz
31-37
İç Savaş ve Restorasyon Devrinde İngiltere'de İslam
N. I. Matar
39-56

DOSYA

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
DEVLET, TOPLUM, KİMLİK ÜZERİNE YAZILAR

İlk Osmanlılara Dair
Fatma Acun
59-73
Osmanlı'da Müslim-Gayrımüslim İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler
M. Pınar Emiralioğlu
75-88
Kisve Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda
İslamlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak
Nikolay Antov
89-105
Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidad Olayları
A. Nükhet Adıyeke / Nuri Adıyeke
107-113
Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Osmanlı Devleti ve Aşiretler:
II. Abdülhamid'den II. Meşrutiyet'e
Mehmet Mert Sunar
115-130
Hamidiye, Nakşibendiye ve Mülkiye:
II. Abdülhamit Döneminde Musul Vilayetinden Bir Kesit, 1897-1901
Gökhan Çetinsaya
131-139

Siyasal İktidar ve Şehir: 19. Yüzyıl Osmanlı Şehirlerindeki Mekansal Değişimler Üzerine
Hakan Kaynar
141-158
1917 Yılında Atkaracalar'da (Çankırı) Belediye Hizmetleri, Ücretler ve Fiyatlar
Ömer Türkoğlu
159-170
Afrika'dan İzmir'e: İzmir'de Bir Köle Misafirhanesi
Abdullah Martal
171-186
Trabzon'da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset
Kudret Emiroğlu
187-222
Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi
Selçuk Akşin Somel
223-238
Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'nın Hüviyet Cüzdanı Nasıl Olmalı?
Fevzi Demir
239-254
Cumhuriyet Kimliği Tartışmasının Bir Boyutu: Soyadı Kanunu
Temuçin F. Ertan
255-272
Eski Mecmualar Arasında: 18. Yüzyıl Başında Kızkulesi
Mehmet Kalpaklı
273-275

KİTAP/ELEŞTİRİ

Osmanlı Tarihine Yaklaşmak
Kaan Durukan
277-281
Bulgaristan'da Osmanlı Kütüphaneleri
Ömer Turan
283-292

KONFERANS

Ermeniler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu (Chicago 13-19 Mart 2000)

Türkiye, Almanya ve A.B.D.'den Tarihçiler Jenosidi Tartışıyor
Ronald G. Sunny
293-297
Tarihi Bir Konferans Hakkında Sıradan Gözlemler
Taner Akçam
298-301

Kebikeç'in bu sayısında, dokuz sayıdır sahip olduğumuz birikimi değerlendirerek kapağımızdan sütun sayımıza, yazı fontumuzdan başlıklara kadar düzenimizi değiştiriyoruz. Yeni biçimimizle yazıların ve görsel malzemenin, bütün olarak derginin göze daha çok hitap eden, daha estetik bir hale gelmesini hedefledik. Yeni çalışma sistemizle, dergimizdeki dizgi hatalarının da asgariye ineceği umudundayız. Yazı kuralları, özellikle dipnot sistemimizde yaptığımız sistem değişikliği sonucu yazarların dikkatini çekmek istediğimiz başlıkları arka iç kapağımızda bulacaksınız. Dergimiz, bu biçimsel değişikliği ile, bilimsellik kıstasını şimdiye kadar sergilemiş olduğu içeriği ve değerler dizgesindeki sarsılmazlıkla eleştirelliğe verdiği önceliğin getirdiği dengenin ağırbaşlı iyiniyeti daha profesyenelce fakat birinci sayımızda bildirdiğimiz amatör iyimserliğini koruyarak yoluna devam etme azmini tazelemiş oluyor.

Bu sayımızda dosya konumuz, bir yıldır kamuoyuna en fazla siyasal kaygıların süzgecinden yansıyan Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. kuruluş yılı kutlama-anmaları vesilesiyle Osmanlılar oldu. *Kebikeç*, dosya editörü Oktay Özel'in sunuşunda dile getirdiği gibi, bu önemli ve kapsamlı konuda işin bilimsel üretim kısmını önemseyerek "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devlet, Toplum, Kimlik" başlıkları altında toplanan makaleler demetini okuyucularına sunuyor. Osmanlı dosyası yapma kararı alındıktan sonra dergimizin olağan sayfa sayısını aşmayı da bu kararın zorunlu bir sonucu olarak kabul ettik.

Bu sayımızdaki kitap tanıtım/eleştiri yazıları da dosya konumuzla eklemleniyor; Kaan Durukan Osmanlı tarih kaynaklarıyla ilgili olarak Suraiya Faroqhi'nin, Ömer Turan Bulgaristan'daki Osmanlı kütüphaneleriyle ilgili S. Kenderova ile Z. Ivanova'nın eserlerini tanıtıyorlar.

Uygur Kocabaşoğlu'nun 'İngiliz GözüyleTürkler' adlı dizisinde yer alan Aubrey Herbert'in 1923'de kaleme aldığı 'Talat Paşa' makalesi, siyasal gelişim, beklenti ve muhakemelerin 'sıcaklığını' yansıtırken, son yüzyılın halen tartışılan konularında bilimsel yaklaşımla soğukkanlı biçimde değerlendirilmesi gereken konu başlıklarının da ipuçlarını veriyor. Chicago'da 13-19 Mart 2000 günlerinde gerçekleştirilen ve programına yer verdiğimiz Ermeni-Türk ilişkileri konusundaki bilimsel toplantı hakkında Ronald G. Suny ve Taner Akçam'ın yazdığı değerlendirme yazıları aynı bağlamda güncel durumu aktarmakta.

Günümüz sahaflarının piri Sami Önal'ın, Ahmet Yüksel'in "Ankara" dosyamızda ilkini yayınladığımız Ankara Kitapçılık Tarihi Üstüne Notları'na katkı niteliğindeki anı ve notlarını insan ve kitap severliğin tatlı dilinden okuyacaksınız.

Demiryolu ve bu topraklarda 'cinsellik' konularını işleyecek dosyalarla gelecek sayılarımızda buluşmak dileğiyle...

Kudret Emiroğlu

Tek Parti Döneminde Tek Sayı Çıkmış Bir Dergi: *Projektör*

M. Bülent VARLIK*

"Aylık fikir mecmuası olan *Projektör* Mart-1936'da Sabiha Sertel tarafından yayınlanmıştır. Bu sayı, aynı zamanda son sayı olmuş ve dergi toplatılarak kapatılmıştır.

İstanbul'da, içi Bozkurt Matbaası'nda, kağıdı bugün için bile ilginç olan kapağı Asri Basımevi'nde basılan dergi, 16x24 ebadında ve iv+96 sayfadır. Fiyatı 25 kuruş olan derginin, altı aylık abone bedeli 150 kuruş, bir yıllık abone bedeli 250 kuruş olarak belirlenmiştir. Dergideki yazılar, birkaçı dışında çoğunlukla takma adla yayınlanmıştır. *Projektör*'de yabancı yayınlardan alınmış karikatürler ile bir desen de bulunmaktadır.

Derginin çıkış nedenini açıklayan «Projektör Niçin Çıkıyor ?» başlıklı yazı, bir yandan 1930'ların basınını sergilerken, bir yandan da sanki 60 yıl öncesinden günümüz Türk basınını eleştirir niteliktedir. Muhtemelen Sabiha Sertel tarafından kaleme alınan ve çok küçük düzeltmeler dışında aynen aşağıya aktarılan sunuş yazısında şöyle denilmektedir:

PROJEKTÖR NİÇİN ÇIKIYOR?

«Memleketimizde *Resimli Ay* ve *Resimli Perşenbe* ile başlayan popüler neşriyat, on senelik hayatı içinde educative olmak mahiyetinden çıkmış, çıplak bacak ve güzel kadın neşreden dejenere bir mahiyet almıştır.

* İktisatçı/Türk Eximbank Araştırma Müdürü.

Popüler ismi altında çıkan mecmuaların, gazetelerin, neşriyatın çoğu -pek azı müstesna- bütün dünya mikyasında böyle dejenere bir mahiyettedir. Okuyan kari zümrelerinin hayvani hislerini okşarayak, hayatın içinde kaynaşan hadiselerin üzerine yalancı etiketler yapıştırarak, hakikatları kitlelerin gözünden saklamak, kazanç için çıkan mecmualara göre pek tabii bir gidiştir. Bilhassa Avrupa'da, Amerika'da popüler neşriyat, muayyen ideolojilerin, muayyen sınıfi menfaatlerin organlarıdırlar. Bu mecmuaların gayesi, ilim ve bilgi kalkanının arkasına saklanıp, hokkabazlık yapmaktan ibarettir.

Fakat şurasını da kabul etmek lazım ki, mektep nasıl bir ticaret vasıtası değilse, gazete ve mecmua da hangi cemiyette olursa olsun, manifatura mağazası gibi bir ticaret vasıtası olmamalıdır. Bu gün popüler ismini taşıyan bu matbuat, gençlere hayatın içindeki dejenere tipleri birer hayat kahramanı, yüzü pençeli hadiseleri, hayatın tabii seyri ve ebedi kategoriler gibi göstererek, okuyan kitleleri afyonlamakta, uyutmaktadırlar.

Hayat, hadiseler, insan cemiyetlerinin tarihi tekamüllerini meydana getiren çarpışmalar, son asrın iktisadi, içtimai, siyasi buhranlarile çok had bir devre gelmiştir.

Kitleleri bir Japon emperyalistinin Çinlilere yutturduğu afyonla uyutmak, onları dahilde, hariçte, realitede meydana gelen hadiselerden uzak tutmak, popüler matbuatın iddia ettiği gibi tenvir değil, Dante'nin yedi kat cehennemindeki sekizinci kata indirmektir.

Projektör, işte bu karanlık alemde yaşıyanlara, elindeki mumun ışığı kadar ışık vermek istiyor.

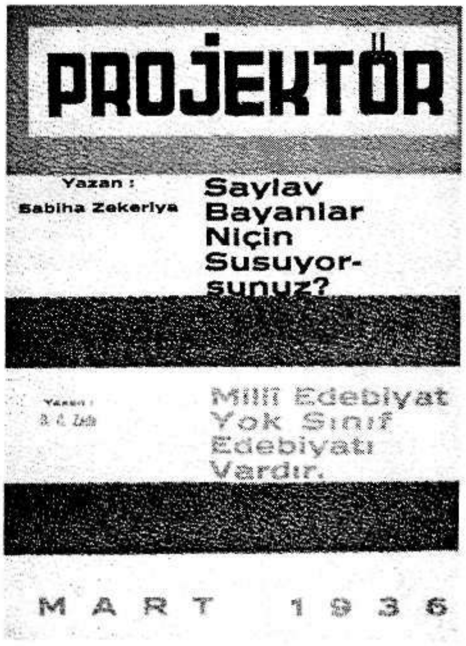
Projektör, popüler bir mecmua olacaktır. Fakat yukarıda anlattığımız neviden popüler değil...Bugün tenvir vasıtası olan mecmuaların vazifesi, en muğlak ilmi nazariyeleri bile, herkesin anlayabileceği bir lisanla ifadedir. *Projektör*, dünya mikyasında kaynaşan hadiseleri, ilmi görüşleri, tahlilleri, daha doğrusu realitede kaynaşan, realitenin içinde çarpışan ve fışkıran hayatın akışını gösterecektir.

Projektör'ün en büyük vasfı, açık ve samimi olmaktır.

Cemiyet tekamüllerinin bugünkü safhasında, iki büyük tehlike ile karşı karşıyayız. Emperyalizm, faşizm...Biz her ikisine de düşmanız. *Projektör*, bütün kuvvetile bu iki tehlike kaynağının üzerine ışık tutacaktır. Mali sermayelerini işletmek, müstemlekelerin ham maddelerini, insan emeğini istismar ederek genişletmek isteyenlerin, dayandıkları mesnedi ayaklarının altından oynatmak birinci vazifemiz, milliyetçi sosyalizm maskesi takarak kitleleri emperyalist hedeflere sürüklemek isteyenlerin mahiyetlerini teşhir, ikinci vazifemizdir.

Projektör, mutavazı bir mecmuadır.

İçerisinde tanınmış imzalarla beraber, hiç tanınmamış imzalara da yer verir. Kıymet



verdiği şey, isim değil, fikirdir. Güzel bir sanat eserinin olgun ve dolgun bir fikrin sahibi belki bugün için meçhul, fakat yarın için malum bir şahsiyet olacaktır. Eserin sahibi, fikrin sahibi kim olursa olsun, biz eseri ve fikri seversek, sahibini tanımak isteriz... Aslında kıymetli olan şahıs değil, fikir ve eserdir... Yeter ki yazı, hislerimizi ve fikirlerimizi doyursun...

Projektör, bir resim albümü değildir.

İçerisinde kuştüyü yastıklarda yatan salon kadınının ne pudrasını, ne de kırmızısını bulamazsınız. Hele, Beyoğlu kaldırımlarında kainatı gözündeki monokl ile "temaşa" eden züppe gencin gözlerine *Projektör*, hiç ışık vermez... Maksadı, size güzel resimler göstererek, görüş zaviyenizi hayatın yalancı akislerine çekmek, sizi oyalamak, sizi uyutmak değildir. Size hayatın içindeki hadiseleri, vakıaları, hayatın durmadan akan, aktıkça karışan seyrini, olduğu gibi göstermektir.

Diyeceksiniz ki, *Projektör*, mütavazı bir mecmua olduğunu söylüyor, fakat bütün bu saydıklarınız, birer iddiadır ve *Projektör* iddialı bir mecmuadır... Hay hay... *Projektör*, eklektik bir mecmua değildir, iddiası vardır. Fakat bu iddia, kendinin değil, vereceği ışık kendinin değil yaşamak için çarpışan kitlelerden aldığı iddiayı onlar hesabına müdafaa eden, onlardan aldığı ışığı onlara veren bir vasıtadır. Tıpkı projektör gibi.

Projektör, bir makinedir. Tıpkı mecmua gibi... Elektrik varlığın içinde küçükten daha küçüğe, cüz-ü fertten esire, atomlara, elektronlara parçalanan maddeden alamazsa ışık veremez... Bizim projektörümüz de bu elektrik vasfını taşıyan ışığı kitlelerden alamazsa, bozuk bir makineden başka bir şey olamaz...

İşte bunun içindir ki biz de kuvvetli ışık vermeğe çalışacağız".

1936 yılının bu önemli dergisi üzerinde bugüne değin pek durulmamıştır[1]. Bu nedenle *Projektör*'de yayınlanan yazıların dizininin yararlı olacağı inancındayız.

1 Konu ile ilgili ayrıntılı ve nitelikli bir çalışma için bkz: Remzi İnanç; "Projektör", *Bilim ve Sanat*, No: 11, Kasım-1981, ss: 41-42. R. İnanç, makalesinde *Projektör*'de yer alan önemli yazıların özetlerini de vermiştir. Sabiha Sertel; *Roman Gibi*, Ant yay., İstanbul-1969, ss: 201-205'de *Projektör* hakkında fazla bilgi vermemekte, ancak, derginin kendi yazdığı "Mebus Bayanlar Neye Bağırmıyorsunuz? İşçi ve Çalışan Kadınlardan Yol Vergisi İstiyorlar" başlıklı yazı nedeniyle Şükrü Kaya tarafından toplatıldığını

PROJEKTÖR BİBLİYOGRAFYASI

"Projektör Niçin Çıkıyor ?", ss: 1-3.
Sabiha Zekeriya; "Habeşistan'a Tankla Medeniyet Götüren Kardinal", ss: 4-7.
C. E. Zade; "Milli Edebiyat Yok, Sınıf Edebiyatı Var!", ss: 8-15.
Sabiha Zekeriya; "Mebus Bayanlar Neye Bağırmıyorsunuz? İşçi ve Çalışan Kadınlardan Yol Vergisi İstiyorlar", ss: 16-21 [*Projektör*'ün kapağında bu yazının başlığı "Saylav Bayanlar Niçin Susuyorsunuz?" olarak verilmiştir].
A. Kartal; "Münevverlerin Izdırabı Var", ss: 22-24.
Hüseyin Olak; "İslam Enternasyonali", ss: 25-26.
"Kendi Kendini Yiyen Emperyalizm", s: 26.
"Hitler ve Yahudilik", s: 26.
Sabiha Zekeriya; "İki İlan/Ahmet Ağa'nın Eşeği, Mehmed'in Çocuğu", s: 27.
H.Avni Mogol (Şanda ?); "Türkiye'de Küçük Sanayiin Yıkılışı", ss: 28-30.
"Vakalarla Karşı Karşıya", ss: 31-36.
Fırat; "Son Çin Meselesi", ss: 37-45.
Ali Remzi; "İmparatorluk Propagandasına Alet Edilen Ölü-Mr. Jorj Windsor'un Ölüsüne Derkenar", ss: 46-48.
"Ticaret Haline Gelen Doktorluk Hakkında Anketimiz", ss: 49-51.
Fırat; "Mısır İhtilalinin İç Yüzü", ss: 52-61.
Doğan Hüsnü; "Belediye, Hamallar ve Hamallar Cemiyeti Reisi", ss: 62-63.
Fırat; "Emperyalizm, Kolonicilik ve Medeniyet", ss: 64-70.
B. Şahin; "Esmer Örümcek", ss: 71-74.

---

ve kapatıldığını belirtmekte, bu çerçevede Ş. Kaya ile yaptığı görüşmeyi aktarmaktadır. S. Sertel, görüşme sırasında Ş. Kaya'nın kendisine *Voix Europeenne* dergisinde yayınlanan makalelerini de gösterdiğini kaydetmektedir. Mete Tunçay; "Kemalist Komünizm: Sabiha Sertel'in Makaleleri" (çevrim-yazı: Levent Yılmaz), *Birikim* (2.seri), No: 11, Mart-1990, ss: 70-72'de S. Sertel'in adı geçen dergide 1937 yılında yayınlanan makalelerinden sözetmektedir. Bu durumda, ya S. Sertel'in hatıralarında bir tarih kayması vardır, ya da S. Sertel, *Voix Europeenne*'de 1936 yılında da makale yayınlamıştır. Yıldız Sertel; *Annem Sabiha Sertel Kimdi Neler Yazdı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul-1994, ss: 167-171'de derginin toplatılmasına ve kapatılmasına neden olan yazıdan alıntılar yapmakta ve S. Sertel'in verdiği bilgileri özetlemektedir. Mete Tunçay; *Türkiye'de Sol Akımlar-II (1925-1936)*, BDS yay., 4. baskı, İstanbul-1992, s: 124'te *Projektör* hakkında kısa bilgi vermektedir. İlhan Darendelioğlu; *Türkiye'de Komünist Hareketleri*, Toker Yay., 5. baskı, İstanbul-1979, ss: 321-322'de dergi hakkında bir kısmı yanlış olan bilgiler kaydetmektedir. Y. Küçük; *Aydın Üzerine Tezler-3 (1830-1980)*, Tekin Yay., İstanbul-1985, ss: 87-88 ve 171'de çok kısa bilgiler aktarmaktadır. Nilgün Abisel-Niş; "1928-1938 Dönemi Türkiye'sinde Sinema Üzerine 'Düşünceler' ", *Yıllık-SBF Basın ve Yayın Yüksekokulu*, c: VI, 1981, s: 251'de *Projektör*'ü bir sinema dergisi olarak göstermektedir. Benzer şekilde Burçak Evren; *Başlangıcından Günümüze Türkçe Sinema Dergileri*, Korsan Yay., İstanbul-1993, s: 35'te de aynı hataya düşmektedir.

H. N. Yılmaz; "Milli Ekonomi Nedir", ss: 75-80.
A. Kartal; "Fransa'daki Halkçı Cephe ve Programı", ss: 81-82.
B. Şahin; "Habeşistan'daki İtalyan Askerlerinden Gelen Mektuplar", ss: 83-84.
"Ayın Adamları", ss: 85-87 [Stekanof, Romain Rolland, Nahas Paşa, Albert Einstein, Ağa Han ve Yahudi Menuhin üzerine notlar].
Romain Rolland; "Odamda Bir Seyahat", ss: 88-92.
Sabahattin Ali; "Kuyucaklı Yusuf", ss: 93-96 [Sabahattin Ali'nin eseri "Projektör'ün Romanı" başlığı ile sunulmuştur. Bu durum, Y. K. Karaosmanoğlu'nun *Yaban*'ının "Kadro'nun Romanı" olarak nitelendirilmesine bir nazire olarak algılanabilir].

•

Belediye, Hamallar, Ve Hamallar Cemiyeti Reisi*

Yazan: Doğan HÜSNÜ

Akşam Gazetesinde, Hamallar Cemiyeti reisinin günün trajik meselelerinden birini teşrih ve halletmiş beyanatını ibretle okuduk.

Reis, Belediyenin hamal yükleri için ittihaz ettiği bir kararın tatbikine karşı hücumlar yapıyor. Gazetelerin hiç bir zaman korkusuz tenkit edemediği belediyeye ağır itaplarda bulunuyor.

"Belediyenin insaniyeti" hamallardan 100 kilodan fazla yük taşıyamıyacağını prensip olarak tanımış. Bu karar ne mühim neticeler vermiş olacak ki, reis işini gücünü bırakarak belediyeye bayrak açıyor. Hamalların icabında 150, veya 200 kilo bile taşıyacağını öne sürerek 100 kiloyu az buluyor. Bu karar esnafın aleyhinedir, diyor. Zaten pratikman yüklerin 100 kiloya indirilmesi mümkün değildir, çünkü esnaf balyasını, yükünü, dengini 125 kilo üstünde yapıyor, bunu indiremeyiz diye bağırıyor.

Beyanat, esasen belediye de bizim yapacağımızı yapıyor, nihayet sebze halindeki yükler de hiç bir zaman 125'den aşağı düşmüyor gibi cidden ağır bir cevapla bitiyor.

* Projektör, s. 62-63.

Ben burada Belediye ile Hamallar Cemiyeti arasındaki vaziyeti münakaşa edecek değilim. Varsın, münakaşa etsinler.

Ben burada, Hamallar Cemiyeti reisinin insaniyetile belediyenin insaniyeti arasındaki 25 kiloluk farkı da takdir ve takdis edecek değilim.

Benim yapacağım burada bir kaç. noktayı anlamağa çalışmak olacak.

a- Belediye 100 kiloyu hamalların taşıyacağı yükün son haddi olarak tanımış.

Anlamıyorum modern Türkiye'nin, modern bir şehrinin, modern bir belediyesi yapacağı modern bir hamleyle bu feodalizm enkazı hamallığı niçin kaldırmıyor? Niçin yük taşımamağı değil, yük taşımağı esas olarak kabul ediyor, ve buna şeran bir had buluyor.

Anlamıyorum hangi doktor, hangi sıhhiye heyeti, nasıl bir ilim adamı belediyeye bu 100 kilo standartını tavsiye ediyor. Bu formülde dayandığı esas nedir? Elindeki ölçü nedir? Türk'ün kuvveti mi, sabrı mı?

b- Anlamıyorum, ata, ineğe hastane açıldığı, hayvanları himaye cemiyetinin bir züppe kedi veya köpek için parça parça olduğu hassas Türkiye'de, onun uyanık ve şuurlu matbuatında böyle bir mesele nasıl bu şekilde konuşuluyor.

Hergün bir fabrika bacasının yükseldiği, tekniğin saatten saate denecek bir suretle inkişaf ettiği bir Türkiye'de bu Dördüncü Murat devri iptidailiği nedir? Bunu nasıl bir moral, nasıl bir zihniyet, nasıl bir ilim bize doğru gibi gösteriyor. Rica ediyorum, bana söyleyin! Böyle bir mesele Üçüncü Selim devrinde münakaşa olunsa subaşının vereceği karar ne olacaktı? Hamallar gediğinin ağası ne söyleyecekti?

Bu ne biçim ilerleyiş! İleri bir teşekkül olmağı bu ne biçim anlayış! Dünyanın hangi yerinde şu saatte bu cins bir mesele münakaşa olunuyor ve bir Hamallar Cemiyeti reisi böyle bir beyanatta bulunuyor.

c- Nihayet Hamallar Cemiyeti reisi demek hamallar cemiyetinin içinden seçilmiş bir insan demektir. O da hakkını müdafaaya mecbur olduğu insanlar gibi vaktile 100, 125, 150 kilo yük taşımıştır, öteki sefere seçilemedi mi tekrar hamallığa dönecektir.

Bu ne biçim Hamallar Cemiyeti reisi ki hiç hamallık yapmamış gibi arkasında 125 veya 150 kiloluk bir balya, Fincancılar'ı inmemiş gibi konuşuyor. Esnafın, belediyenin kararile ayaklar altına alınmış hakkını avukatlar gibi müdafaa ediyor.

Ben doğrusu belediyenin insaniyetine de, Hamallar Cemiyeti reisinin cüretine de şaşıyorum. Fakat fazla ileri gitmeyeceğim. Biliyorum ki ileri gittiğim takdirde bu müthiş adam hamallara bir miting yaptırtarak, biz 150 kilo taşımak istiyoruz, hayır biz 100 kilodan anlamıyoruz, belediyeyi protesto ediyoruz gibi nümayişler yaptırtacaktır.

Susalım. Hamallar Cemiyeti reisinin canını sıkmayalım.

Ankara Kitapçılık Tarihi Üzerine Derkenâr:

Ankara Sahafları ve Kitapçıları Üzerine Bölük Pörçük Anılar

Sami ÖNAL

Ankara kitapçıları ile ilk ilişkilerim 1958'de başladı. O yıl Kars Lisesi'ni bitirmiş, yüksek öğrenim için Ankara'ya gelmiştim. Askerî öğrenci olarak girdiğim Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde Kenan Akyüz, Necmettin Halil Onan, Gündüz Akıncı, Hasibe Mazıoğlu gibi değerli hocalarımız daha ilk derslerinde seçtiğimiz öğrenim dalının asla kitapsız yürüyemeyeceğini, bu nedenle bir ayağımızın kitaplıklarda, öbürünün de sahaflar ve kitapçı dükkânlarında olması gerektiğini söylemişlerdi. Bölümümüzdeki üst sınıf öğrencileri ile asistanlar da aynı konu üzerinde duruyor, işe Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu yayınlarından başlamamızı öneriyorlardı.

Türk Dil Kurumu o yıllarda Sıhhiye'deki Cihan Sokak'ta, Tarih Kurumu da bizim fakültenin birinci katındaydı. Kurumların yayımladıkları kitaplar çok ucuzdu. Öğrenci harçlıklarımızla bu iki kurumdan çok sayıda kitap alıyor, kendimize göre birer kitaplık oluşturuyorduk.

Öğrencilik yıllarımızda Ankara kitapçıları genellikle Ulus, Kızılay, Hacıbayram ve Anafartalar'da toplanmışlardı. Berkalp, Akba ve Milli Eğitim Bakanlığı yayınevleri ile Haşet Kitabevi Ulus'ta, Zeki Mumcu, Tümen, Tarhan ve Bilgi Kitabevi ise Kızılay'daydı. Eski yazı kitaplar Hacıbayram kitapçılarında satılır, sahaflar da Anafartalar Caddesi'nin özellikle Sus Sineması çevresinde tezgâh açarlardı.

Sahafların Kızılay'daki Kocabeyoğlu Pasajı ile Bulvar Pasajı'nın alt katına taşınmaları 1960'tan sonradır.

Türk Dili ve Edebiyatı öğrencileri kitap gereksinimimizi genellikle sahaflardan

karşılardık. Çünkü derslerde bize önerilen kitapların çoğu onlarda bulunurdu. Düşünüyorum da o zamanki sınırlı olanaklarımızla Hacıbayram'daki Muhsin Hoca'dan, Anafartalar'daki Gavur Ali ve Koca Mahmut'tan rahatlıkla divanlar, tezkireler, Osmanlıca roman, dergi ve şiir kitapları alabiliyorduk. Oysa ki, bu kitapların birçoğunu bugün ancak kitap müzayedelerinde görüyor, satın almak şöyle dursun uzaktan görüp iç geçiriyoruz.

Ankara sahaflarının Kızılay bölgesinde toplanması bizim de işimizi kolaylaştırmıştı. Ders çıkışında hemen Kızılay'a damlar, bir iki voltadan sonra soluğu Kocabeyoğlu Pasajı'nda alırdık. Yanılmıyorsam 60'lı yılların başında Kocabeyoğlu Pasajı'nda dört sahaf dükkânı açılmıştı. Aydın Sami Güneyçal, Turhan Polat ve Turgut Koraltan burada çalışıyorlardı. Ali Özsoy Selanik caddesinde, Urfalı Mustafa ile annesi ise Bulvar Pasajı'ndaydılar.

Bizim kuşağın kitap hastaları adlarını yukarıda sıraladığım değerli insanlardan çok şey öğrenmiş, büyük destek görmüşlerdir. Bu arkadaşlar hiçbir zaman üç beş kuruşun hesabını yapmaz, kitapseverleri kitaptan soğutmazlardı. Ankara sahafları derslerimizde önerilen bazı önemli kitapları bize ucuz fiyatla ulaştırdıkları gibi, başka kitaplar konusunda da yönlendirici olurlardı. Örneğin ben bir çok değerli kitabın varlığını o yıllarda Ankara sahaflarından öğrenmişimdir.

Ankara'daki sahafların bir başka özelliği de o dönemde bir çok ünlü bilim, sanat ve kültür adamının uğrak yeri olmalarıydı. Prof. Feridun Nafiz Uzluk, Prof. Adnan Erzi, Prof. Hilmi Akın, Metin And, Özdemir Nutku, Suat Taşer, Gültekin Oransay ve daha nicelerini sık sık sahaflarda görürdük. Eski milletvekillerinden bir Hadi Uzer vardı. Yaşı 80'e yaklaşan bu saygıdeğer kişiyi tüm kitapseverler çok yakından tanırlardı. Hadi Bey'in aradığı bir kitaba kavuşurken duyduğu sevinç ve yaşadığı mutluluk izlenmeye değerdi. Üniversiteyi bitirdikten sonra önce Erzincan'a, iki yıl sonra da Çankırı'ya atanmayla giderken rahmetli Uzer elime listeler tutuşturmuş, bu kentlerde eskiden yayımlanmış yerel kitaplar istemişti. Hadi Uzer bizleri yalnız kitaplar konusunda bilgilendirmekle kalmaz, veteriner yedek subay olarak katıldığı Birinci Dünya Savaşı, Enver Paşa ve Sarıkamış bozgununun bilinmeyen yönleri üzerinde de aydınlatırdı. Aradan 30 yıla yakın bir süre geçtikten sonra Uzer'in bin bir emekle topladığı kitaplarını

Berkalp Kitabevi'nin amblemi

Genelkurmay Harp Tarihi kitaplığında gördüm. Ölümünden sonra çocukları babalarının kitaplığını buraya bağışlamışlar. Bu kitaplar şimdi ne durumdadır? Yararlananlar var mı, bilemiyorum.

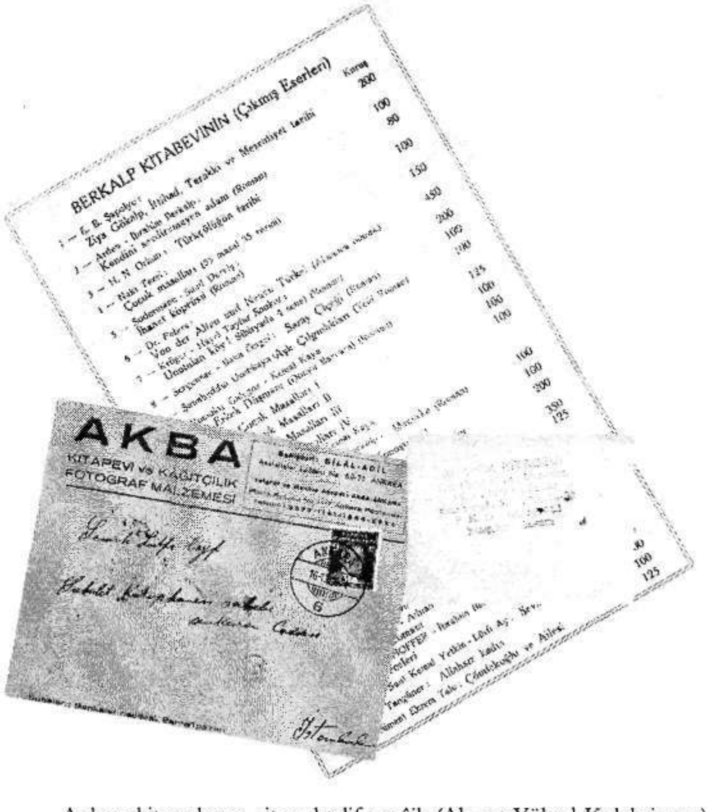
Ankara sahaflarına o yıllarda zaman zaman çok güzel kitaplar düşerdi. Kitap kurtları bunu duyar duymaz kitapların geldiği dükkâna koşar, yığınlar arasında eşelenip dururlardı. Örneğin eski Rize milletvekili Ali Zırh'ın kitaplığı Selanik caddesindeki Gavur Ali'ye düştüğü zaman yer yerinden oynamıştı. Ali Bey 25 bin liraya satın aldığı 10 bin cilt eski ve yeni yazı kitabı yıllarca sata sata bitirememiş, kitapseverlerin yüreklerini hoplatmıştı. Yine o yıllarda Hacıbayram'daki Muhsin Hoca İsmail Habip Sevük'ün, Turhan Polat da Necati Lûgal'in kitaplıklarını alarak Ankara kitap piyasasına canlılık getirmişlerdi.

Soldan sağa: Sami Önal, Amerikalı araştırmacı Charles Brown ve Enderun Kitabevi sahibi İsmail Özdoğan

Ankara kitapçılarından söz ederken yeni kitap satan kitabevlerini de unutmamak gerekir. O kitabevleri ki yalnız Ankara'nın değil, tüm Türkiye'nin kültür yaşamını etkilemiş köklü kurumlardı. Bir Berkalp Kitabevi'ni, bir Akba'yı, Zeki Mumcu'yu, Tarhan, Haşet, Tümen ve Bilgi kitabevlerini anımsamamak olur mu? Berkalp Kitabevi ile Akba'nın 40'lı ve 50'li yıllarda yayımladığı kitapların kapak düzenleri bile günümüzde ilgi görüyor, koleksiyoncuların beğenisini kazanıyor. Ulus'taki Haşet Kitabevi ile Kızılay'daki Tarhan Kitabevi daha çok yabancı dillerde kitaplar satarlardı. Bilgi, Tümen ve Zeki Mumcu Kitabevi'nde ise her çeşit kitap bulunurdu. Bilgi Kitabevi'ni bugün olduğu gibi Ahmet Tevfik Küflü, Bulvar Pasajı'ndaki Zeki Mumcu Kitabevi'ni ise daha önce Bursa'da kitapçılık ve yayıncılık yapmış olan Zeki Mumcu yönetiyorlardı. Zeki Bey özenli giyimi, uygarca davranışları ile müşterilerinin ilgisini çeken bir cumhuriyet aydını idi. Kendisi olmadığı zamanlar dükkânında hukukçu oğullarından ya Ahmet ya da Mehmet Mumcu bulunurlardı. Günümüzde değerli bir hukuk tarihçisi olan Prof. Dr. Ahmet Mumcu o yıllar Ankara Hukuk Fakültesi'nde asistan, Mehmet ise aynı fakültede öğrenci idi.

1970'e doğru Ankara kitapçılarının sayısında önemli bir artış oldu. Erdal Öz Büyük

Sinema'nın asma katında Sergi Kitabevi'ni açarak genç okuyucuların ilgisini çekti. Kocabeyoğlu Pasajı kitapçıları pasaj dışına taştılar. Sıhhıye'deki Zafer Çarşısı çok sayıda kitapçıyı bir araya getirdi. 1972'de İstanbul'a atandıktan sonra Ankara'ya seyrek uğramaya başladım. Bu yüzden Ankara kitapçılarının son 25 yıllık dönemini uzaktan izleyebildim. Ancak sevinerek görüyorum ki artık Ankara'da da kitapçılığa iyi eğitim görmüş gençler ilgi gösteriyor, işin başına onlar geçiyorlar. Bu durum, ülkemizin gelecekteki aydınlık günlerinin habercisi sayılmaz mı?



Ankara kitapçılarına ait muhtelif vesâik (Ahmet Yüksel Koleksiyonu)

İngiliz Gözüyle Türkler - II

Talat Paşa / Aubrey Herbert[1]

Uygur KOCABAŞOĞLU*

Talat Paşa ile 1908 Türk Devrimi'nden sonra ilk kez iktidara gelişinde tanıştım ve daha sonra onu iyi ve kötü günlerinde gördüm. Onu, güçlü kişiliğinin tüm enerjisini Türk İmparatorluğu'nu Osmanlılaştırmak için yoğunlaştırdığı sırada tanıdım. Daha sonra, Arnavutluk ayaklanmasının derslerinin ertesinde, ülkesi için tek umudun adem-i merkeziyet ve Arnavutluk'la Arabistan gibi vilayetler için özerklik olduğu sonucuna ulaştı.

Mütareke'den bir süre sonra, Baş Sansürcü henüz tahtında otururken, Ermeni katliamlarından sorumlu olmadığını, bunu kanıtlayabileceğini ve bunu yapmaya çok istekli olduğunu bildiren bir mektup aldım. Britanya ile Türkiye arasındaki iyi ilişkilerin her iki halkın refahı için zorunlu olduğuna inandığını söylüyor ve seçeceğim herhangi bir tarafsız ülkede kendisiyle görüşmeye beni davet ediyordu. Bu mektubu alınca çok şaşırmıştım ve mektubu, doğruluğu konusunda kuşku duyulmamasıyla ünlü, tanınmış bir adama götürdüm.

"Bu mektubu dinlemenizi istiyorum" dedim o kahvaltısını ederken ve mektubu ona çevirdim. İmza kısmına geldiğimde doğruluğundan kuşku duyulmayan adam sanki iğne batırılmış gibi ayağa fırladı.

"Beni niye bu işin içine soktun? Beni dışarda bırakamaz mıydın? Düşmanla mektuplaşmak yasalara aykırıdır." Kendisine çok iyi olan şöhretinin desteğini aradığımı; kuşkulu işlere girdiğimde yanımda iyi bir dostun bulunmasını istediğimi söyledim.

* ODTÜ, Tarih Bölümü.

1 Aubrey Herbert, M. P., *Blackwood's Magazine*, Cilt 213, Sayı 1240 (Nisan 1923), s. 425-440.

Bununla birlikte meselenin olumlu ve olumsuz yönlerini tartıştıktan sonra Talat Paşa'ya bir mektup yazarak, Ermeni katliamları konusunda kendisinin sorumluluk taşımadığını öğrendiğime çok sevindiğimi ancak bu aşamada buluşmamızdan herhangi bir yararlı sonuç çıkacağını sanmadığımı bilirdim.

Şubat 1921'de Sir Basil Thomson, Scotland Yard'da kendisini görmemi istedi. Bana derhal Almanya'ya giderek Talat Paşa ile buluşmamı önerdi. Oraya gitmeye hazır olduğumu ancak Mr. Lloyd George'un ve hükümetinin iyi niyetine güvenemediğimi söyledim ve bu isteğini yazılı olarak bildirmesini talep ettim ve o da bunu yaptı.

Hamm adlı Alman kasabasına 26 Şubat'ta vardım. Burası intihar potansiyali taşıyan insanlarla dolu gibi görünen fakir bir sanayi köyü idi. Almanya'da genellikle insanın savaş bittikten sonra savaş alanında edendiği izlenimi edinirim - iş bitmiştir geriye ölüleri gömmek kalmıştır. Talat bana geldiğini bildiren imzasız bir telgraf çekti ve o akşam saat dokuzda geldi. "Ah!" dedi, "en son buluşmamızdan bu yana neler olup bitti." Yanında çok basit bir akşam yemeği getirmişti ve ben o gelmeden önce yemek yediğim için yatak odasında yemeğini yedi.

Çok zayıflamıştı, görünüşü bozulmuştu, siyah saçları kırlaşmaya başlamıştı; gözleri, çok parlaktı, vahşi bir hayvanın alaca karanlıkta parlayan gözleri gibi parlıyordu. Davranışlarının kibarlığı aynı kalmıştı. Temiz ve iyi giyinmişti ama fakirliği meydandaydı.

Geleceğe ilişkin planlarımızı konuştuk ve ben kendisine, " Ekselans" dedim, "siz Türkler buluşacağımız yeri seçmek konusunda çok tedbirsizsiniz. İlkin Çanakkale, şimdi de her ikimizin de birer heykel gibi göze batacağı bu korkunç kasaba, Hamm. Bahçede bir çiçeği ya da kumsalda kum tanesini saklama ilkesine göre kalabalıklara karışabileceğimiz başka bir yere gitmemizi öneriyorum." "Nasıl isterseniz" dedi Talat; "Yarın Düsseldorf'a gideceğiz."

O gece her ikimiz de yorgunduk ve uzun konuşmadık. O içtenlikle ve yansız konuşuyordu. Büyük bir felaketten sonra durumunu özetleyen, zimmetinden, buruk bir gülümsemeyle, matlubundan ise bir tür gönül rahatlığı ile söz eden bir adam gibiydi. Kendisi her zaman Ermenilere karşı yürütülen imha girişimlerine karşıydı; bu zaten olanaksızdı ve bu tür yöntemleri benimseyen bir ülke kendisini uygarlıktan koparırdı. Bu politikaya iki kez karşı çıkmıştı ama dediğine göre Almanlar tarafından etkisiz bırakılmıştı. "İngiltere'de sizler olayın yalnızca bir yanını duyuyorsunuz" dedi. "Şimdi ben İrlanda'da ne olduğunu bilmiyorum ve duyduklarımın tümüne inanmıyorum; ancak Sinn Fein'lilere karşı kuşkusuz sert işler yapıyorsunuz ve herşeye rağmen sizin İrlanda sorununuz bizim Ermeni sorunumuz yanında nedir ki? Herhangi bir ulus savaşı sürdürürken arkadan hançerlendiğinde buna razı olabilir mi? Savaş

sırasında İngiltere'nin her yerinde size karşı savaşan Sinn Fein bölgeleri olsaydı ne yapardınız?"

Azınlıklara en geniş şekliyle özerklik tanınmasından yana olduğunu ve bu konuda kendisine yapılacak herhangi bir öneriyi memnunlukla dikkate alacağını söyledi.

"Hatırlarsınız" dedi, " yıllar önce Lord Milner'e gidip Ermenilere Genel-Vali olması konusunda yalvarmanızı sizden istemiştim. Ya kendimizi ıslah etmek ya da yok olmak durumunda olduğumuzu biliyordum ve bütün dünya ülkemizi sömürmek için sıraya girmişken ve herkes bize karşıyken kendimizi ıslah etmeyi beceremeyeceğimizi de biliyordum. Ancak sizin hükümetiniz, doğru ya da yanlış Rusya politikasına karar verdi ve Türkiye'nin hizmetine girecek İngilizlere resmi destek sağlamadı ya da aslında St. Petersburg'un istemediği hiçbir şeyi yapmadı. Siz İngilizler bu konuda kendinizi sorumluluktan arındıramazsınız. Biz Jön Türkler gerçekte Türkiye'yi size sunduk ve siz bizi reddettiniz. Bunun söz götürmeyen bir sonucu sizin Başbakan'ınızın müttefiklerinizmiş gibi davrandığı Hıristiyan azınlıkların yıkımı oldu. Biz sizle savaşırken eğer Ermenler ve Rumlar sizin müttefikiniz ise bizim Türk Hükümeti'nin onlara dost olarak davranmasını bekleyemezdiniz."

Ertesi sabah Düsseldorf'a gitmek üzere yola çıktık. İstasyona doğru yürürken ona, dünyada insan için en değerli şeyin iktidar olduğunu düşünüp düşenmediğini sordum. Bildiği en değerli şeyin iktidar olduğunu ve onunla hiçbir şeyin karşılaştırılamayacağını ancak iyi şeyin fazlasının da fazla olabileceğini ve geçmişte olduğu gibi gelecekte de yargılanmaktan endişe duymadığını söyledi. Bir çözüm bulunması için çok istekli olduğunu ve Mustafa Kemal'le, aslında Türkiye'de işbaşında olan herkesle ilişki içinde olduğundan bir çözüm üretilmesi konusunda iyi bir konumda bulunduğunu belirtti.

Boş bir ikinci sınıf kompartman bulduk ama istasyondan ayrılırken bir Alman mühendis kompartmanımıza girdi. Talat bana Türkçe olarak, "Almanya'da çok gözden düşmüş olduğu için Fransızca konuşamayız, ben de İngilizce bilmiyorum. En iyisi Türkçe konuşalım" dedi. Ben buna, " Nasıl isterseniz ancak benim Türkçem çok paslanmış durumda" diye karşılık verdim.

Zeki ve hunhar birisi olan Alman mühendis kibarca araya girdi: "Was für eine Sprache sprechen Sie?" (Hangi dili konuşuyorsunuz?) "Türkçe" dedi Talat ve bir süre üçümüz kötü bir Almanca konuştuk ve zaman zaman Talat konuşulanları benim için Türkçe'ye çevirdi.

Daha sonra Talat bana Türkçe olarak, " İlginç birşey oldu. Bu Alman, benimle Türkçe konuştuğunuzu duyduğu için sizin de Türk olduğunuzu sanıyor. Şimdi ilk kez Müttefikler ve kendi ülkeniz hakkında bütün gerçeği duyacaksınız" dedi. Ben de kendisine, "Lütfen onu kışkırtmayın, zira ülkeme saldırırsa ben de ona cevap veririm" dedim. Talat'ın cevabı, "Bu sohbet benim için çok ilginç olacak" şeklindeydi.

Talat'ın akıllıca sorularını cevaplandıran Alman, İngilizler'in dünyadaki en akıllı ve geçinmesi en kolay insanlar olduğunu ve Almanlar'la İngilizler'in güçlük çekmeden anlaşabileceklerini çünkü rakip de olsalar pek çok ortak çıkarları bulunduğunu söyledi. Fransızlar'dan söz edince iş değişiyordu. Fransızlar'dan sınırsız ve ölçüsüz bir buruklukla söz ediyordu. "Savaşan, fetheden ve yenilen Almanlar anlıyorlar" diyordu; "başka bir şey beklememiz için ikiyüzlü olmamız gerekir. Yenildik ve yenilgimizi kabul ediyoruz. Essen ülkemizin gururuydu; silah üretiyordu ve Almanya'nın gücüydü; şimdi makineli tüfek yerine dikiş makinesi yapmak zorundayız. Anlamadığımız şey bu utancımız içinde maruz bırakıldığımız bütün bu kutsallık taslayan konuşmalardır. Fethedenler, fatihler olarak, kendi koşullarını dikte etsinler; bu koşullarını bize dikte ederken uygarlığın ya da Hıristiyanlığın onların arkasında olduğunu ileri sürmelerine izin vermeyiniz."

Gösteriş yapan bir adamın Tötonik içgüdüsüne sahipti; biz de bunu paylaşıyorduk. Talat'ın ve benim Bayan Krupp'un Essen'in dışındaki villasını görmemiz ve onun pek çok meziyetlerini anlamamız için neredeyse tutkulu bir istek ortaya koyuyordu. İktidarda oldukları sırada Bolşevikler bile ona saldırmamışlardı diye anlatıyordu bize ve onun basit ve nazik bir Alman kadını olduğunu söylüyordu. Talat Paşa Türkçe olarak iğneli sözler söylüyordu.

Alman mühendis Rusya'ya gitmişti. "Petrograd şimdi çok kasvetli bir yerdir" diyordu. "Orası her zaman kasvetli bir yerdi" diye cevap verdi Talat. "Rus nazik bir adamdır ama kalabalığın içine girince canavarlaşır. Bolşeviklik Rus kalabalığının özüdür."

Alman mühendis Türk müttefikine yürekten veda ederek ve Fransızlara karşı hakaratlerle dolu olarak Essen'de indi. "Yenildik, tamamiyle yenildik ama bizimki gibi bir ulusu sonsuza dek yenik tutamazsınız. Fransızların hakaretlerini ve kara birlikleri hiçbir zaman unutmayacağız ve çocuklarımız ya da onların çocuklarının Fransa'ya yürüyecekleri gün gelecektir ve Fransızların işini sonsuza dek bitireceğiz. Ben bunu görmeyeceğim ama o günün geleceğini bilmekten mutluyum."

Ben Almanların başka sohhbetlerini de dinlemek olanağına kavuşmuştum ve bu mühendisin bir istisna olduğunu sanmıyorum. Savaşta böylesine bir nefreti hiçbir zaman görmemiştim: Bu öylesine vahşi bir şeydi ki insan onu somut birşey gibi duyumsuyordu. İzleyen iki gün boyunca eski Sadrazam ve ben pek çok sohbet ettik. Bu sohbetler kimi zaman anıları tazelemek kabilindendi ve dağınıktı kimi zaman da benim Sir Basil Thomson için hazırlayacağım raporla ilgiliydi. Sohbetlerimizi iki kısma ayırmamızın, ilk olarak onun savaş anılarını ve genellemelerini, ikinci olarak da İngiliz-Türk anlaşması ve bunun her iki ülkeye sağlayacağı yararlar konusunda onun kafasındaki taslağı konuşmanın iyi olacağını düşündüm.

"Doğru ya da yanlış" diyordu Talat Paşa, "siz Rusya ile dostluk kurdunuz. Bu sizin kendi ülkenizdeki ve İstanbul'daki Sefaret'inizdeki politikanızdı. Sir Gerard Lowther'i severdim; İngiliz centilmeniydi ve aldığı talimatları yerine getirdiğini sanıyorum. Ancak dünya tarihinde hiçbir Devletin hiçbir zaman böylesine buyurucu bir konuma sahip olduğunu ve biz devrimimizi yaptığımız sırada İngiltere'nin Türkiye'ye yaptığı gibi karşısındakine egemen olduğunu sanmıyorum. Zira biz liderler sizi sevsek bile halk size tapıyordu. Büyükelçinizin arabasından atları çözdüler ve arabayı Sefaret'e kadar çektiler. Bu küçük bir şeydi, küçük bir semboldü; eğer Büyükelçi isteseydi arabanın üzerlerinden geçmesine razıydılar. O günlerde bizden isteyip de alamayacağınız hiçbir şey yoktu. Ancak siz bizden hiçbir şey istemediniz ve minnettarlık da boşlukta kalamaz. Büyükelçi soğuktu, Fitzmaurice düşmanca davranıyordu; yaşamak için yollar bulmak zorundaydık. Bozuşmamızdan sonra bile sizin dostluğunuzu yeniden kazanmaya çaba gösterdik. Sizi memnun etmek için bizim kararlı muhalifimiz Kâmil'in Sadrazamlığını kabul ettik. Bu sizi memnun etmedi; yapabileceğimiz hiçbir şey sizi memnun etmiyordu. Bizi Almanya'nın kollarına siz ittiniz. Başka bir seçeneğimiz yoktu: herhangi bir başka şey siyasi ölüm ve parçalanmaydı."

Ona, bizimle Türkiye arasındaki dostça ilişkilerin hangi noktada olanaksız bir hale geldiğini sordum. Mr. Asquith'in Edirne sorunu üzerine yaptığı konuşma ile olduğunu söyledi. Sir Edward Grey Tevfik Paşa ile görüştü; o ve Mr. Asquith, her ikisi de, gerek özel olarak gerekse kamuoyu önünde aynı şeyi söylediler. "Eğer Türkler Edirne'ye girerlerse, bunun sonuçlarına katlanmalıdırlar."

"Ben Türk Hükümeti'ne gittim" diye sözlerini sürdürdü Talat, "ve dedim ki 'Bu bir blöftür; ne Rusya ve Fransa ne de İngiltere herhangi bir şey yapmaya hazır değillerdir. Ben şimdi istifa ediyorum. Siz devam edebilirsiniz, ancak Meclis-i Mebusan'a gideceğim ve onlara niye istifa ettiğimi söyleyeceğim ve siz de düşeceksiniz.' Bu arada birlikler Edirne üzerine yürüdü ve hiçbir yaptırım gelmediği için İngilizler'in prestiji ağır bir darbe yedi."

Daha sonra savaş hakkında ve savaştaki kendi deneyimleri hakkında konuştu. Onun kanısınca askerler dünyanın tadı tuzu olan iyi insanlardı ama çoğunlukla aptaldılar. Brest-Litovsk Antlaşması imzalanırken kendisi de hazır bulunmuştu. Czernin de oradaydı ama Ludendorff ve Hoffmann'a yenilmişlerdi. Herşeyde Ludendorff'un sözü geçiyor Kayzer'in sözü pek az geçiyordu. Talat Paşa dedi ki, bir keresinde Kont Czernin büyük bir hiddetle bağırmıştı: "Allah için eğer bir kere daha dünyaya gelirsem, zenci olarak doğacağımı bile bilsem Britanya uyruğu olarak doğacağım." "Ah" diyordu Talat, "bilmem ki şimdi aynı şeyi söyler mi? Sizin için çok acıklı bir şey, prestijinizin çok büyük bir kısmını kaybettiniz."

Talat Bükreş'e gitti ama Antlaşmayı imzalamadı. Dobruca sorunu nedeniyle Almanlarla ilişkiyi kopardı. Onun bu davranışının, yerine Malinoff'un geldiği Radislavoff'un düşüşünden sorumlu tutulduğunu söylüyordu.

Kendisine savaş sırasında Almanlarla ilişkilerinin nasıl olduğunu sordum. Güldü ve "İğrenç" dedi. Türklerin beklentisinin savaşa son verecek bir savaş değil, her iki tarafa da kesin bir zafer sağlamayan bir savaş olduğunu söyledi. Eğer biz yenseydik, ki biz yendik, bu Türkiye'nin parçalanmasıydı. Öte yandan eğer Almanlar kazansaydı bu Türkiye'nin esir alınmasıydı. Bir keresinde Türklerle Almanlar arasında bir karargah genaraliyle ilgili ondan habersiz bir düzenleme yapılması sorun yaratmıştı. Kendisini Almanlar tarafından elleri tamamen bağlanmış bir durumda buldu ve Heyet-i Vükela'da, "Çoğu kez İngilizlerin niçin Almanlarla savaşmak istediklerini merak ederdim, ama artık biliyorum." demişti.

Savaşın sonu üzerinde uzun uzun konuştu. Avrupa'da, Krallar, askeri liderler ve politikacılarla görüştüğü bir görev gezisine çıkmıştı. İzlenimleri dramatikti. Dediğine göre bir "*bon enfant*" olan İmparator Charles'ı görmüştü Avusturya'da. İmparator'un, barış istediğini söylüyordu; İmparatorluğu'nun tadını çıkarabilmek için ve kendi İmparatorluğu açısından. Savaşın devamı Avusturya'nın sonu olacaktı. Barış yapma zamanının henüz gelmediğini söyleyen Hindenburg'u görmüştü. Kayser'le konuşmuştu. "*Quand le Kaiser m'a vu, il a crie, 'Eh bien Talat, si c'est la trahison de vouloir la paix, moi aussi je suis traitre. Je voux la paix.'*" Oğlu Talat Paşa'nın askeri sekreteri olan Tevfik Paşa ile birlikte Türkiye'ye dönmüştü. Yolda, Çar Ferdinand'la bir görüşmede bulunmak üzere onları Sofya'da saraya davet eden bir telgraf aldılar. Daha sonra birinci telgrafı iptal eden, onlar için istasyonda bir kabul resmi düzenleneceğini bildiren ikinci bir telgraf geldi. Tevfik Paşa hakarate uğradıklarını düşünüyordu ancak Talat ona Çar Ferdinand'ın bir "*un homme tres ruse*" olduğunu söylüyor ve çok iyi bir neden olmadan programı değiştirmek istemiyordu.

Sofya'da istasyonda muazzam kalabalık vardı. "*Moi j'ai aperçu tout de suite que quelque chose s'etait passe.*" Malinoff Talat'a yaklaştı ve "İş bitti. Onbirinci tümen bozuldu; Bulgaristan'ın işi tamam ve biz ateşkes için başvurduk" dedi. Talat cevap verdi: "Bunu yapmakta hatalısınız; hepimiz birlikte ateşkes istemeliydik. Şimdi bize ne gibi koşullar ileri sürelecek?"

Kral Ferdinand'ı görmeğe gitti. Bu monark ona yalnızca yeni Sultan'ın kişiliğinden ve Türk siyasetinden söz etti. Acil siyasal konulara girmekten kaçındı. Talat sabırsızlandı ve sözünü kesti: "Majesteleri, Malinoff'la bir saat kadar görüştüm ve neler olup bittiğini biliyorum. Şimdi ne yapacaksınız?" Dediğine göre, Kral Ferdinand çaresizlik belirtisi olarak kollarını iki yana açtı.

Prens Boris, Talat'a göre, büyük cazibeye sahipti ancak onun da yenilgiyi ciddiye

aldığını sanmıyordu. Kederli değildi ve eski Sadrazamın kanısınca, muhtemelen farklı nedenlerle de olsa o da İmparator Charles kadar barıştan yanaydı.

Tevfik ve Talat gezilerini İstanbul'da tamamladılar ve orada Talat istifasını Sultan'ın önüne koydu ancak Sultan istifayı kabul etmek istemedi. Talat Sultan'a, "Hükümetinizin başında zaferi kazananlarla görüşürken bir başkasının olması gereklidir. Beni sevmiyorlar; benim kişiliğim onların hoşuna gitmiyor. Rahmi'yi seçin; onunla görüşmekten memnun olacaklardır." İstifa etmesine izin verildi ancak Talat'ın tavsiyesi dikkate alınmadı.

Malta'da bizim esirimiz olan dostu Eyüp Sabri, Rahmi Paşa ve diğer Türklerin tutuklanmış olmasından öfke ve kızgınlıkla söz ediyordu. Hangi hakla diye soruyordu, pek çoğu savaşa karşı olan ve İngiliz yanlısı olan bu adamlar Mütareke sırasında tutuklanmış ve yargılanmaksızın iki yıl süreyle hapsedilmişti. Başka hiçbir ülke böyle bir muameleyle karşı karşıya kalmamıştı. "Yalnızca biz zavallı Türklere sürekli ilkeler konusunda vaazlar veriyor, sonra da böyle davranıyorsunuz" diyordu Talat Paşa.

Daha önce Şeyhülislam olan Hayri Efendi bize savaş açan hükümette yer almıştı. Savaşa karşı çıkmış olan kimileri esir edilmişken o serbestti. Rahmi Paşa'nın Malta'da esir tutulması muhtemelen Rumların kovulmasıyla ilgiliydi ancak işin aslına bakılırsa Rahmi bu önleme şiddetle karşı çıkmıştı. Sahil yerlerdeki Rumların Müttefiklere ellerinden gelen yardımı yapacaklarını biliyordu ama bu yardımın önemsiz olacağını düşünüyordu ve eğer sınır dışı edilirlerse bunun Kral Konstantin ve Yunanlıları kolaylıkla savaşa sokabileceğine inanıyordu. Ancak Almanlar diretmişlerdi ve ne Talat ne de Rahmi "*plus royaliste que le roi*" (kraldan fazlı kralcı) olamayacaklarını anlamışlardı.

Savaş boyunca Rahmi İngilizlere karşı düşünceli davranışı aşan bir dostlukla davranmıştı. Atina'daki Büyükelçimiz Sir Francis Eliot tarafından Rahmi'ye, halkımıza karşı göstermiş olduğu nezaket nedeniyle resmen teşekkür edilip edilmediğini bana sordu. Ona, söylediklerinin tümünün doğru olduğu şeklinde cevap verdim ve bu durumun benim gibi İngilizleri içtenlikle utandırdığını söyledim. Hükümetimiz, Tanrı tarafından bize bir musibet olarak gönderilmişti.

Eski Sadrazam kendinden de çok söz etti. Asi olarak doğduğunu, gençken isyankâr ruhunu fazladan cilalayan Fransız edebiyatını çok okuduğunu söyledi. Türkiye'nin durumu, içinde biraz adamlık kıvılcımı olan herkesi hiddetli yapmaya yetiyordu. Gözüne kestirdiği kadını yakalayıp kocasını Uriah rolü oynamaya zorlamayı sevimli bir alışkanlık haline getirmiş İstanbul'un baş zaptiyesi rezil Fehim'e karşı çıkmıştı.

Ona Abdülhamit'in jurnalcilerinin çok etkili olup olmadıklarını sordum. "Hayır, çok etkili değillerdi" dedi. "Sanırım benimkiler oldukça iyiydi. Ama o zaman ben halkımın oy ve fikrine uyuyordum ve ayrıca sizin İngiliz sistemini uyguluyordum." "Nasıl?" diye sordum. "Ha, İngiltere'nin soylu gençlerinin gizli polise karşılıksız olarak hizmet sunduğunu duymuştuk. Bu doğru değil midir?"

Yaklaşık on yıl önce, Cemiyet'in iktidardan düştüğü ve durumun son derece tehlikeli olduğu günlerde kendimi nasıl Türkiye'de bulduğumu hatırladım. Talat'la onun iyi günlerinde dost olduğum için yenik düştüğü gün onu İstanbul'da ziyarete gittim. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bürosundaydık. O, Cemal Paşa ve ben karanlık bir koridorden geçerken gölgeden bir adam fırladı ve Talat'ın göğsüne doğru bir şey uzattı. Bunun bir suikast girişimi olduğunu sandım, oysa bu yalnızca bir dilekçeydi.

Bir araba içinde İstanbul'un sokaklarında giderken öldürülmekten korkup kormadığını kendisine sordum. Bana, hayatın öylesine zor olduğunu, insanın bir de ölümden korkması halinde bu hayat yükünün çekilemeyecek kadar ağırlaşacağını söyledi. Bu vesileyle sorumu yineledim ve suikastın sık sık aklına gelip gelmediğini sordum. Hiçbir zaman bunu düşünmediğini söyledi. Ondan herhangi birisi niye nefret etsindi ki? Hakkında gazetelerde yazılan bunca şeyden sonra Ermeniler'in pekâlâ intikam almak isteyebileceklerini söyledim. Bu konuyu geçiştirdi.

Kimi eski dostları merak ediyordu ve hararetle Luis Malet'yi sordu. Enver'den söz ederken, onu sevdiğimi, alçak gönüllü bulduğumu ama hiçbir şekilde akıllı saymadığımı söyledim. "Hayır" dedi, "ona akıllı diyemezsiniz; bununla birlikte cesur ve vatansever bir adamdır."

Kendi ailesinden söz etti. Berlin'de karısıyla birlikte yaşadığını ve pek çok insan gibi elde ne varsa satarak geçindiğini söyledi. Ancak bu sorunların hızlı bir şekilde sona ereceğini umuyordu. İngiltere ve Türkiye kısa sürede dost olacaklardı.

Ertesi sabah bana İngiltere'den iyi haberler geldiğini söyledi. Bekir Sami Bey Başbakan tarafından çaya davet edilmişti. Çoğunlukların tanındığı Ermenistan'ın özerkliği üzerinde ve Trakya ile İzmir'de bir soruşturma yapılması konusunda anlaştıklarına inanıyordu.

"Şimdi" diyordu eski Sadrazam, " İngiliz-Türk ittifakına varacak önerilerimi size özetleyeyim. Her ne kadar şu anda iktidarda değilsem de bu önerilerin iktidarda olanlarca da kabul edilebilir olduğunu göreceksiniz ve bunların kabulü size olduğu

gibi bize de barış getirecek.

"Şu andaki karmaşık durumu kavramaya çalışalım" diyordu. " Benim tezim o ki, dünyada tek bir uygarlık vardır ve eğer Türkiye kurtarılmak isteniyorsa bu uygarlığa katılmalıdır. Savaştan önce, İngiltere'nin onun öğretmeni olmasına çok istekliydim. Bunu ve benim Lord Milner'e ilişkin önerimi hatırlayacaksınız. Peki, İngiltere kabul etmedi ve savaş geldi. Ondan sonra, çok içtenlikle, bir zamanlar İngiltere'den umduğumuz şeyi yapmasını, zafer kazanmış Almanya'dan bekledim. Çünkü Almanya'nın savaşı kazanacağına inanıyordum. Bu inançla savaş ilan edilmeden bir ay önce Almanya ile bir antlaşma imzaladık. Almanya kazanamadı ve hepimiz yenildik.

"Sahip olduğumuz ev tamamen yandı; ancak o ev kötü yapılmıştı sağlığa uygun değildi, içi cereyanlıydı. Üzerine kurulduğu yere hâlâ sahibiz. Coğrafyamız bizim için bir kale, çok sağlam bir kaledir. Dağlarımız en önemli gücümüzdür. Bizi Asya'nın dağlarına kovamazsınız ve Orta Asya'nın içlerine doğru uzanan, bizim kanımızdan olan insanlardan, kardeş değilse bile kuzenlerimizden oluşan ve şu anda talihsizlik bağı ile kenetlenmiş altı cumhuriyet vardır. O konuda daha sonra konuşacağım. Savaş bizi kayıplarımızı azaltmaya da itti o zaman ve bu bir avantajdır. Bundan böyle Arnavutlar'ın, Makedonyalılar'ın ve Arap'ların ayaklanmalarıyla uğraşmayacağız" diyordu eski Sadrazam.

Durumu ayrıntılarıyla gözden geçiriyordu. Türkiye'nin acilen yardım edilmeye ihtiyacı vardı ve bu yardım için o ve arkadaşları sabırsızlıkla İngiltere'ye bakıyorlardı. Ancak Türkler mali ya da askeri esaret pahasına yardım kabul etmeyeceklerdi. Onun kanısınca Mr. Lloyd George Türkiye'nin yok edilebileceğine inanmıştı ve Yunanlı dostları Venizelos ve Sir Basil Zaharoff tarafından durumun bu olduğuna ikna edilmişti. Mr. Lloyd George yanılıyordu. Talat Türkiye'nin gücünü abartmak istemiyordu ama İngiltere'nin de onu olduğundan küçük görmemesi gerektiğini düşünüyordu. Eğer Ankara ile İstanbul arasında fikir birliği yoksa da her hal ve kârda ideal birliği vardı.

"Şimdi" dedi; altı kızıl cumhuriyetten söz ederken, "onlar kızıl, ama koyu kızıl değil. Onlar Müslüman insanlar; Türkiye'nin yaptığı her şeyden ve Türkiye'nin çektiği her acıdan doğal olarak etkileniyorlar. Buhara gizil bir güçtür. Orada iyi ya da kötüye doğru gelişebilecek saklı olanaklar vardır. Şu anda," diye sürdürdü Talat Paşa, " Türkiye İngiltere ile savaş halindedir ve Doğu'nun her yerinde propaganda yapmaya ve pek etkili olmasa da Hindistan'ı kışkırtmaya çalışıyoruz. Aslında Türkiye İngiltere'ye karşı elinden geldiğince çok insanı seferber etme politikası izliyor ve ona karşı mümkün olan her türlü misillemeye girişiyor."

Bunun, Afrika'daki yerli halkları askere almaya yönelik Fransız politikasına karşı etkili olmayan bir cevap olduğunu kabul ediyor ve Türkiye'nin bu politikasının daha önce başlamamış ve daha iyi örgütlenmemiş olmasına hayıflanıyordu.

"Bu büyük bir politika, sizinkinden daha büyük bir politika değildir. Sizinki Mütareke'nin ihlaliydi ve bizimkisi ise yapabildiğimizin en iyisiydi" diyordu. O bunun bir "*je de gamin*" olduğunu söylüyor ve bunu telgraf tellerinin kesilmesine benzetiyordu. Bu çok az hasar demektir ama çok büyük zarara yol açabilirdi.

Talat Paşa ve eşi Hayriye Hanım Berlin'de

"Türkiye" diyordu " Büyük Devlet'tir ve ne yaparsanız yapın Büyük Devet olarak kalacaktır. Şu sırada Türkiye'de İngiltere'ye karşı yalnızca siyasi bir nefret vardır. Bize karşı, Araplar ve Hintliler arasında Türkiye'dekinden daha fazla düşmanlık olduğunu söyleyecek kadar ileriye gidiyordu.

Kırım, çok önce olmasına rağmen, unutulmamıştı; Çanakkale terazide ona göre fazla ağırlık tutmazdı. İngiltere çoğu kez Türkler'den yana müdahale etmişti ve onlar değerbilir bir halktı. Hindistan sorununu bildiğini iddia edemezdi ama Hindistan'da bize karşı gerçek bir nefret olduğuna inanmıyordu.

Bolşevizmi keskin bir hoşlanmayışla tartışıyordu. Bunun Rusya'ya uygun düşebileceğini; dünyanın geri kalan kısmına uygun düşmeyeceğini söylüyordu. İnsanlık, Rusya dışında değişemezdi, en azından o derece değişemezdi. Böylesine çılgınca bir sistemi kabul edemezdi. "Ancak" diye devam ediyordu, "Ruslar Bolşevizmi seçtiklerine göre, bu onların işidir. Şimdi bunun Türkiye için bir tehlikesi yoktur ve tek silahı propaganda olduğu, ve kendi sınırları içinde kaldığı sürece İngiltere için de bir tehlike olduğunu sanmam."

Bolşevizmin Rus sınırlarından taşacağını uman ve köpürerek Avrupa'ya geçip genel bir yıkımla Asya için kurtuluş olacağını öngören pek çok yurttaşı vardı. Kendisi onlardan biri değildi. O felaketten çıkacak bir selamet istemiyordu. Düzenli bir Avrupa ve İngiltere'nin yardım ettiği barışçı bir Avrupa görmeyi tercih ederdi. Ama şu sırada, ülkesi savaşta iken, anti-Bolşevik bir ittifaka girmeyi kabul edemezdi.

İnsanlar, diyordu eski Sadrazam, inanarak, siyaset icabı ya da çıkar gereği Bolşevik olurlar. Kendisi sonuncu türden olabilirdi; kesinlikle birinci türden olamazdı. Bolşeviklerden yana olanlarla ittifak tamamen bir çıkar sorunuydu. Bunun iki yüzü keskin bir kılıç olduğunu söyleyebilirdiniz. Bu kılıcın Türkiye'nin düşmanlarıyla ilgili olan yüzü keskin, Türkiye'ye tehlike teşkil eden yüzü ise kördü. Türk'le Bolşeviğin geçici bir ittifak kurmaktan, bunun Rusya ve Türkiye açısından ihtiyaca cevap veren bir tür kolaylık olmaktan öte ortak bir yanı yoktu.

Talat Paşa, atış talimi yaparken. *Hayat Tarih Mecmuası*, Mart, 1971, sayı: 2, kapak sayfası.

Son zamanlarda Moskova'ya gitmemiş, Lenin'i görmemişti ama Brest-Litovsk'da Troçki ile karşılamıştı ve onun hakkındaki kanaatı olumsuzdu. Troçki'nin, Rus Yahudileri'nin büyük çoğunluğu gibi dejenere birisi olduğunu düşünüyordu.

O sırada Enver'in, tıpkı kendisinin de aynı nedenle orada olabileceği gibi, yani Bolşevizme yakınlık nedeniyle değil, Moskova'da olduğunu bana söyledi. Enver'in,siyaset söz konusu olduğu zaman renksiz olduğunu söylüyordu. Ülkesi için elinden gelen en iyi şeyi yapıyordu.

Townshend'in teslim olduğu gün Sanayat ve Kut arasında son kez gördüğüm Halil Paşa da Moskova'daydı. O bir istisna idi ve komünizme karşı şiddetli bir eğilimi vardı. Cemal Paşa, Türkistan'da Büyük Britanya'ya karşı propagandayla meşguldü.

Bolşeviklikle İslam'ın ilkeleri arasındaki doğal çelişkiden söz etti: ateşle su daha farklı olamazdı. Ona pan-İslamizmin gelecekte ne gibi bir rol oynayabileceğini sordum ve o Milliyetçi ya da Jön Türk görüşünü aktardı. İslam, diyordu, kendi içinde büyük bir dindir ve her ne kadar çölde ortaya çıkmışsa da hâlâ uygarlıkla bağdaşır ve çağdaş ihtiyaçlara uyarlanabilir. Ancak, tüm diğer dinlerde olduğu gibi, fanatiklerin gönüllerinde hızla hoşgörüsüz olabilir. Jön Türkler, davranışlarıyla, pan-İslamizmi bir silah olarak kullanmak istemediklerini gösterdiler. Bu Abdülhamit'in politikasıydı ve İslam'la dünyanın geri kalan kısmı arasında savaş anlamına geliyordu ve bu da İslamiyet'in fanatiklikten ve barbarlıktan başka bir inanış olmadığı sonucunu doğuruyordu.

Jön Türkler'in eylemleri onların pan-İslamizme itibar etmediklerinin kanıtıydı.

Reayayı (yerli Hıristiyanlar) Müslümanlarla aynı düzeye getirerek en büyük tepkiye yol açmamışlar mıydı? Politikalarının diğer özellikleri, bu arada çokeşliliği ortadan kaldırmak niyetleri de gücenikliğe yol açmıştı. Partisi, tutuşmuş bir meşale olarak bir işe yaramayan, daha az fanatik ve daha ılımlı bir inanışı benimsemişti.

Bilinen tartışmaları kullanarak Hilafet sorunu hakkında da konuştu ve bir kere daha İngiliz Hükümeti'ni nasıl bir çılgınlık ilahının egemenliğine almış olmasına şaştı. Eğer Hilafet sorunu memnuniyet verici bir şekilde çözülürse, bizim Hintliler arasındaki itibarımızı iade edecek büyük bir adım atılmış olacaktı. Fırtınayı yaratmanın her zaman onu dindirmekten daha kolay olduğunu söyledim ve eğer İngiltere böyle bir şeyi isterse, Hindistan'daki ajitasyonu sakinleştirecek, yeterli prestije sahip bir Türk'ün olup olmadığını sordum. Bizim Türkiye ile dostça ilişkilere başladığımız anda Hindistan'daki sorunun otomatik olarak sona ereceğini söyledi. İstediğimiz herhangi bir Türk'ü Hindistan'a gönderebilirdik. Güldü ve ekledi, " Sizin hükümetinizin bana güvenmesi çok küçük bir ihtimaldir. Ama güvenirlerse elimden gelenin en iyisini yapmayı garanti ederim."

Ona, pan-Turanizm hareketinin gelişmesinin olasılığı hakkındaki düşüncesini de sordum. Son yıllardaki olayların birbirlerine yakın olan herkese daha sıkı bir akrabalık duygusu verdiği şeklinde cevap verdi. Çoğunlukla insanlar fakir kardeşlerini kendileri de fakirleşince hatırlarlardı ama Asyalılar birbirlerine daha yaklaşıyor da olsalar Turancılığın hayatlarımızda bir geleceği olmadığını söyledi.

Ermeni katliamları üzerine bir rapor yazmış olduğunu ve bunun İngiliz devlet adamlarınca okunmasını çok istediğini söyledi. Savaşın başlarında, 1915 yılında, Ermeniler bir ordu örgütlemişler ve o sırada Ruslara karşı savaşan Türkler'e saldırmışlardı. Üç Ermeni mebusu etkin rol oynamıştı; iddiaya göre Müslümanlar katledilmiş, kadın ve çocuklara zulüm yapılmıştı. Zorunlu tehcire iki kere karşı çıkmıştı ve suçlu bulunan bir grup Kürt ve Türk'ün idam edilmesiyle sonuçlanan bir soruşturmanın da başlatıcısıydı.

Kendisi ve arkadaşları Ermenistan'ın özerkliği konusundaki herhangi bir öneriyi sempati ile karşılamaya hazırdılar. Ancak gerçekler dikkate alınmalıdır. Kafkaslara göç ettirilen tüm Ermeniler geri dönseler bile esas olarak Ermeni olmayan nüfusun ancak küçük bir yüzdesini oluşturacaklardır. O kendisi, en gelişmiş şekliyle azınlıkların haklarından yanaydı. Başkan Wilson'un konuşmalarından ve dünyanın bugün içinde bulunduğu durumdan sonra bu ilkeye karşı çıkmak aptallıktı. Eğer İngiltere Türkiye ile dostça bir anlaşma yaparsa, Ermenistan'a ilişkin olarak istediğini yapabileceği bir konuma gelecekti. Atılması gereken ilk ve en pratik adım bu ülkede düzeni sağlayacak etkin bir jandarma gücünün örgütlenmesi olmalıdır.

Mısır'a ilişkin söyledikleri sıradan şeylerdi. Milner ayrıcalıkları hakkında Berlin'deki

Mısırlı öğrencilere bir konuşma yapmış ve bir İspanyol atasözünü aktarmıştı: "Size teklif edilenlerin tümünü alın, daha sonra fazlasını isteyin." Ancak bu, herşeyi bir anda isteyen aşırıları kızdırmıştı. Mısır için birşeyler yapılması gerektiğini söylüyordu Talat. İngiltere'nin sorunu, bizim, pek çok ve birbiriyle çelişen şeyler vadetmiş ve bunların çok azını yerine getirmiş olmamızdı.

Mezopotamya'da bizi çok ciddi sorunların beklediğini söylüyordu. Ancak, kuşkusuz, Basra vilayetine çekilerek sorunlarımızı azaltabilirdik. Mezopotamya için herhangi güçlü bir ulusal yöneticinin olmadığını belirtti. "Siz İngilizler, bu Arapların Peygamber'in soyundan geldikleri için yurttaşlarına saygı duyduklarını sanıyorsunuz. Hiç de öyle değil; bunu yapan yalnızca biz Türkler'iz, bunu yapıyoruz çünkü onları çok az tanıyoruz. Çünkü bizim için onlar nesillerinin ve kutsal yerlerin büyüsüne sahipler; ancak birbirlerine karşı, sefaletlerinin derecesi değişen dilencilerden başka şey değiller."

Emir Faysal hakkında saygıyla konuşuyordu ve Türkler'le Araplar arasında yeniden iyi ilişkilerin kurulacağından kesinlikle kuşku duymuyordu.

Talat Paşa, diğer herhangi bir sorundan çok Yunanistan üzerinde daha büyük önemle ve hararetle konuşuyordu. Yunanistan'ın İzmir üzerinde hakkı yotu. Yunanlılar'a İzmir'i bırakmak, bizim verdiğimiz sözlerin tümüyle çelişiyordu ve orada meydana gelen katliamlara karşı bir ödül oluyordu. İzmir Türk'tü ve Türk kalmalıydı. Benim önerdiğim bir uzlaşmayı, şiddet göstermeksizin reddetti. "Hayır, hayır" dedi, İzmir'i bize geri vermelisiniz ve barış yeniden kurulmalıdır ve barış yeniden kurulduğunda Anadolu'nun tüm kaynakları İngiltere'nin emrinde olacaktır. Anadolu, gelişmeye hasret zengin bir topraktır ve bizim sizden beklediğimiz tek ciddi koşul, dostluğunuzun dışında, bağımsızlığımızın tanınmasıdır. Diğer ayrıntılar kolaylıkla halledilebilir. Kuşkusuz adalar sorunu da vardır. Eğer herhangi bir zamanda bir barış yapılacaksa, anakaraya bitişik olan adaların Rum komitacıların sığınağı olmamasını sağlayacak adımlar atılmalıdır. Trakya'ya ilşkin bir uzlaşmaya varılamamasını kendisine sordum ve o Doğu Trakya'ya ilişkin hiçbir uzlaşmanın mümkün olmadığını çünkü düşmanlarının silahları altındaki bir İstanbul'un hiçbir zaman güvenlik içinde olamayacağını söyledi.

Bununla birlikte Boğazlar'ın tarafsızlaştırılmasının ya da uluslararasılaştırılmasının kabulüne oldukça hazırdı. Çanakkale Boğazı'nın Yunanlılar'ca işgal edilmesine tahrik edici bir davranış olarak bakıyor ve bunun sona erdirilmesini diliyordu. Rusya işin içinden çıkınca, diyordu, Çanakkale sorunu hemen hemen varlığını yitirmiştir. Kısa süre önce, adını bana verdiği bir Yunanlı yetkili tarafından bir anlaşmaya varılması konusunda kendisine yanaşılmıştı. Ama henüz zaman olgun değildi. Yunanlılar Mustafa Kemal'in blöf yaptığını söylüyorlardı. Pekâlâ, o zaman bunu silah zoruyla

kanıtlasınlar. Kendisine Balkanlar'da ne olacağı konusundaki düşüncesini sordum. Sırbistan'ın yabancı nüfusu arasında baharda bir ayaklanma olacağı konusunda kendisine bilgi verildiğini ancak bu bilginin ne kadar güvenilir olduğu ve ayaklanmanın ne kadar heybetli olacağı konusunda emin olmadığı şeklinde cevap verdi. Önünde sonunda Sırbistan ve Bulgaristan'ın bir ittifaka gideceklerini düşünüyordu. Eğer Yunanistan kurtarılmak isteniyorsa bu ülkede çok akıllıca bir diplomasi izlenmeliydi. Bulgaristan'da Yunanistan'a karşı olan nefret azalıyordu ve Sırbistan Selanik kanalıyla denize ulaşamadığı sürece hiçbir zaman tatmin olamazdı. Yunanistan'ın her yerde düşmanları vardı ve dostları tarafsızdı. Yunanistan ayrıca İtalya'nın kıskançlığını da tahrik etmişti. İtalyan politikasının çok akıllıca olduğunu ve bu ülkenin en büyük sorunlarının üstesinden geldiğini düşünüyordu. İtalya'nın Türkiye'ye olan sempatisi ona kazanç sağlayacaktı.

Eski Sadrazam daha sonra genel olarak Avrupa üzerine konuştu ve benden bazı sırlarına saygılı olmamı istedi. Konuşmasından, kendisinin ve Ankara'daki Türkler'in, İngiltere dışındaki belli başlı Avrupa devletleriyle ve dönemin büyük güçleriyle sıkı temas içinde oldukları anlaşılıyordu. İrlanda sorununun iyi bir şekilde ele alınmadığını düşündüğünü söyledi. İçinde yaşadığımız şu dönemde o türden bir sorunla ilk kez karşılaşıyorduk ve çok acemice yanlışlar yapmıştık. Almanya'da Sinn Fein'lilerden bazılarını görmüştü ama onlar hakkındaki kanaatı olumlu değildi. Almanya'daki durumun kendisinin de tehlikeli olduğunu düşünüyordu ve Fransızların Almanya'ya gireceklerine inanıyordu. Bununla birlikte böyle bir hareketin, istediklerini elde etme konusunda onlara çok fazla yarar sağlamayacağını düşünüyordu. Almanya'nın Fransa tarafından istila edilmesi Almanları Bolşeviklerle elele vermeye iterdi. Bu durumda Avrupa karmaşısının içinden Türkiye'ye yardım gelebilirdi ama daha önce belirttiği gibi, yardımın başka kanallardan gelmesini umuyordu.

Talat Paşa'ya görüşlerinin sağ mı sol mu olduğunu sordum ve o liberal olduğu şeklinde cevap verdi. Ancak, siyasetin değişken, vatanseverliğin ise kalıcı olduğunu belirterek herhangi bir siyasi renge bağlılığını kabul etmiyordu.

"Şimdi" dedi Talat Paşa, "ben bütün kartlarımı masanın üzerine koydum ve bu gerçekler hakkında, ki nihayet bunlar kolaylıkla ispat edilebilir, hükümetinizi ikna edebileceğinizi umarım. Biz İngiltere ile barış ve dostluk olan amacımıza varmak için bu ülkeye büyük ayrıcalıklar tanımaya hazırız. Ben ne iktidar ne de makam istiyorum; kendi adıma konuşuyorum, ama işlerin merkezindeyim. Ankara'daki Mustafa Kemal benimle anlaşmazlığa düşmeyecektir ve Londra'da Bekir Sami Bey bugün Düsseldorf'ta benim size söylediklerimi söylüyor. Önerileri olumlu bir şekilde dikkate alınmıştır; Müttefik hükümetleri İzmir ve Trakya konusunda bir soruşturma açılmasını öneriyorlar. Ermeni sorunu halledilme yolundadır. Bekir Sami Downing Street'te Mr.

Lloyd George'la dostça görüşmeler yapmıştır ve artık ben söyleyeceklerimin tümünü söyledim. Eğer İngiliz Hükümeti isterse barış derhal sağlanabilir ve onunla birlikte de Anadolu'nun gelişmesi gerçekleşebilir. Türkiye'nin parçalanmasını hiçbir zaman gerçekleştiremezsiniz. İngiltere ve Türkiye endüstriyel rakipler değil, birbirlerine ihtiyacı olan müşterilerdir ve hiç kuşkusuz müşterilerin dost olması daha iyidir."

Talat Paşa'ya veda ettim ve her birimiz ayrı yönlere gittik. Ben Londra'ya döndüm ve orada birkaç kere Bekir Sami Bey'le görüştüm. Barışı ve İngiliz dostluğunu elde edebilmek için fedakârlıkların sonuna kadar gitmeye hazır dürüst bir adam ve bir centilmendi. Esas olarak Talat Paşa'nınkinden pek farklı olmayan önerileri, o zaman yapılan pek çok şey gibi, Downing Street'ten gizlice sızdırıldı ve Bolşevikler tarafından öğrenildi. Bolşevikler Bekir Sami'nin başını istediler ve sonunda da aldılar.

Yunanlılar Doğu Ateşkesi sırasında başarıyla ilerlediler. Görüşmeler kesildi ve Anadolu'da savaş yeniden hüküm sürmeye başladı ve böylece işler bir yıl daha devam etti. Foreign Office önemsenmedi ve Downing Street 10 Numara'nın Doğu politikası, Mr. Lloyd George bunları etkili bir şekilde 4 Ağustos 1922 tarihli konuşmasında birleştirene kadar fanatizmin ve anlamsızlığın bir karışımı olarak kaldı. O ateşli nutuk zavallı Yunan birliklerine bir Ordu Emri olarak gönderildi ve bu da onların felaketini hızlandırdı. Yunanlılar ve Türkler ve aslında bizim kendi itibarımız açısından Talat Paşa'nın dediklerini yapamaması ve barışı sağlayamaması bir talihsizlikti. Ama, eğer katilin tabancası onun canını bağışlasaydı, onun ya da aslında herhangi bir kişinin olayların gerçeği konusunda Mr. Lloyd George'u ikna etmesi pek muhtemel değildi. Sir Basil Zaharoff'u aynı kolaylıkla ikna edebilirlerdi.

Talat hemen gelir gelmez bir İranlı Ermeni tarafından öldürüldüğü Berlin'e döndü. O nesildeki pek az adamın başına geldiği gibi nefret edilerek, aslında lanetlenerek öldü. Hakkında söylendiği gibi olabilir, bilemem. Ermeni katliamları için sorumlu olup olmadığını bilmiyorum. Bütün bildiğim korkusuz biri olduğudur ve benim gibi onu yalnızca yüzeysel olarak tanıyan herhangi birisi onu kibar ve eşsiz cazibeye sahip birisi olarak bilir.

Böylece Talat Paşa, Jön Türk, o hareketin dehası olduğuna inanmak eğiliminde olduğum adam öldü. Ancak, o her ne kadar bir Jön Türk lideriyse de içinde hâlâ eski Türk'ten pek çok şey vardı. Mr Llyod George'un uzun süren işkencesi nedeniyle İngiltere'ye karşı kindar değildi. Talat Paşa'nın bana önerdikleri, Bekir Sami Bey'in Londra'da telkin ettikleri ve Ali Fethi Bey'in 1922 yılında Londra'da sağır kulaklara söyledikleri bugün için hâlâ geçerli değil midir; ya da bizi Türkiye'den ve İslam'dan ayıran uçurum aşılmaz mıdır? Bizim çıkarlarımız yanyanadır ve nedenler ne olursa olsun, Türk ve İngiliz'in on olaydan dokuzunda birbiriyle geçindikleri ve birbirini sevdikleri bir gerçektir. Bizler, Mr. Lloyd George ve onun hükümetinin yetersizliğinin mirasçısı olduk; Türkler ise son yılların kalıntısı olan nefreti miras olarak aldılar.

Ancak Türkler'in bir atasözü vardır: "Eski dost düşman olmaz." Bu söz savaş sırasında ateşkes ilan edildiği zaman çeşitli durumlarda, İngiliz ve Türk ceset yığınlarının arasında dolaşan İngilizler'in aşina oldukları bir söz olmuştur. Eğer Türkler'i, bizim de burada benzer bir duyguya sahip olduğumuz konusunda ikna edebelirsek, son kavgaların anısı, daha eski anlayışların hatırlanmasıyla unutulabilir.

I. Dünya Savaşı'nda Esir Askerler Üzerinde Panislamizm Propagandası Teşebbüsü

Vahdet KELEŞYILMAZ*

I. Dünya Savaşı'nda meydana gelen ilginç faaliyetlerden biri de esir alınan askerlerin kendilerini cepheye sevk eden güçler aleyhine bilinçlendirilip yönlendirilmeleri için yapılan çalışmalardır. Bu faaliyetlerin hem İtilaf Devletleri ve hem de İttifak Devletleri tarafından yapıldığına dair belgeler vardır. Bu yolda Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu grup tarafından yapılan faaliyetlere ışık tutan bir rapor, Halim Sabit[1] Bey tarafından Enver Paşa'ya sunulmuştur.

Harbiye Nezareti tarafından Almanya ve Avusturya'daki Müslüman esirleri ziyaret edip "vaz u nasihatte bulunmak" üzere görevlendirilen Halim Sabit, İstanbul'daki

* Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 Halim Sabit Şibay (1883-1946), aslen Kazan'lıdır. 18 yaşında İstanbul'a gelmiştir. 1910 yılında Darülfünun İlahiyat Şubesi'nden mezun olmuştur. 12 Şubat 1914-30 Ekim 1918 tarihleri arasında İttihat ve Terakki'nin malî desteğiyle, daha çok modernist-İslamcı ve Türkçü-İslamcı şeklinde nitelendirilen *İslam Mecmuası*'nı çıkarmıştır. Bu dergide yayınlamış olduğu makalelerinde dinle milliyet arasında bir ayrım yapmayı Türk milletinin tarihî ve kültürel gerçekleri açısından yanlış bulmuş ve bunun tartışılmasını bile gereksiz görmüştür. Uzun dinî tahsili sayesinde, İslamiyet ve özellikle İslam tarihi ve fıkhı üzerine derin vukuf kazanan, II. Meşrutiyetten sonraki yıllarda hutbelerin Türkçe okunmasını ilk teklif edenler arasında yer alan Halim Sabit'in çeşitli yazılarında dinî sorunların meşihata, hukukî ve ilmî olanların da Adliye ve Maarif nezaretlerine bırakılmasını istemesi modernist-İslamcı olarak tanınmasına ve muhafazakâr-İslamcı çevreler tarafından bazen ağır bir biçimde eleştirilmesine yol açmıştır. Bkz. Ali Birinci, "Halim Sabit Şibay" *Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu (23-26 Mayıs 1996) Bildirileri*, Kayseri 1996, s. 135-146, ayrıca bkz. Ali Birinci-Tûba Çavdar, "Halim Sabit Şibay",*TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 15, İstanbul, 1997, s.336-337.

Alman elçiliğinin kılavuz olarak yanına verdiği Arapça ve Fransızca bilen bir Alman konsolos ile birlikte Berlin'e ulaşmıştır[2]. Bu konsolosun refakatiyle burada görmesi gerekenleri ziyaret eden Halim Sabit'in gözlemleri ve buna dayalı değerlendirmeleri son derece önemlidir.

Halim Sabit'e göre, ziyaret ettiği dairelerin temsilcileri olan kişiler sorunun Türkiye tarafından dikkate alınmasından memnun görünüp Müslüman esirlere konuk gözüyle baktıklarını söylemişlerdir. Burada ilginç olan bir nokta da Müslüman esirlerin aydınlatılmasına başlamak ve hatta bütün Şark işleriyle uğraşıp özellikle Müslüman kavimleri Almanlara tanıtmak ve İslam âleminde birlik ve uyanış sağlanmasına doğru yürümek üzere bir idarenin kurulmuş olduğunun Halim Sabit'e haber verilmesidir. Kılavuzunun refakatiyle "*Şark İdaresi*" olarak anılan bu kurumu ziyaret eden Halim Sabit, bu idarenin "ibtida öte ve berü Şark [Uzak ve Yakın Şark] işleriyle meşgul *Baron Oppenheim* denilen zengin bir bankerin marifetiyle" kurulmuş olduğunu belirtmektedir. Şüphesiz Halim Sabit'in hakkında kendisine söylenenleri naklettiği *Şark İdaresi*, pek çok oryantalistin istihdam ve işbirliğiyle yürütülen, İngiltere, Fransa gibi ülkelerde benzerleri olan kurumlardan farklı değildir. Bu idare başlıca şu şubelerden oluşuyordu:

1. Şimal Müslümanları Şubesi
2. Kafkas Müslümanları Şubesi
3. Arap Müslümanları Şubesi
4. Hind Şubesi
5. Türk Şubesi
6. Fars Şubesi

Bu şubelerin hepsinde ilgili kavimlerin dilleriyle konuşan ve yazan kâtipler de vardı. Ancak Halim Sabit'e göre, bunlar güzel seçilmediklerinden istenilen hizmeti göremiyorlardı. Bu şubeler tarafından Şimal Türkçesi'yle, Farsça, Arapça, Hindce, Rusça gibi dillerde "*El Cihad*" adıyla gayri mevkut gazeteler yayınlanıyordu[3]. Bu gazetelere konulacak makaleler önce Almanca olarak yazılıp sonra çeşitli Müslüman lisanlarına çevriliyordu. Gerek yazanlardaki eksiklikten gerekse çevirideki yetersizlikten dolayı esirler tarafından okunacak nesnelerin anlaşılmaz bir hale geldiğini, bu gazetelerin taş baskı olmasının da okunaksızlığı artırdığını ve bu ciheti yetkililere söylediğini belirten Halim Sabit, Almanların isteği üzerine, orada bulunduğu sürece

2 ATASE Arşivi, K:1846, D:83, F:1. (Bundan sonra arşiv adı verilmeyecektir. K: Klasör, D: Dosya, F: Fihrist anlamında kullanılmıştır.)
3 K:1846, D:83, F.1/1.

Halim Sabit Şibay

Şimal Türkçesiyle "Cihad, Hicret, Vahdet-i Milliye, Hicretin Tarikleri" ve sair hususlara ilişkin yirmi üç makale yazmıştır. Böylece Şimal Türkçesiyle çıkan *El Cihad*, diğer katkılarla birlikte makaleleri bakımından az çok yoluna girmiştir.

Halim Sabit'in kâtiplerin yetersiz olduklarına ilişkin görüşü, anılan oryantalistlerin kaleminden Almanca yazılıp daha sonra kendisinin ana dili olan Şimal Türkçesine çevrilerek yayınlanmış olan yazıların gerek söylem ve gerekse dil ve anlatım bakımından eğretiliğiyle ilgili olsa gerektir. Çünkü böyle bir yargıya varabilmenin tek yolu evvelce belirttiği şekilde yazılmış olan makaleleri incelemektir. Aksi takdirde böyle bir yargıya varabilmesi mümkün olamazdı. Bu nedenle onun tercümanların yetersizliği konusundaki eleştirel görüşünü Şimal Türkçesine çeviri yapanlarla sınırlamak ihtiyatlı ve yerinde bir değerlendirme olur. Çünkü yazılanları gözden geçirmek için Hindce, Farsça değil de kendi ana dilinde yapılan yayını incelemiş olması hem aklın hem de ifadelerinin bir gereğidir[4]. Onun yazanlardaki eksiklikle ilgili ifadesi ise kendi formasyonuna ve *El Cihad* adına uygun bir içerik ve söylemin varışından önceki neşriyata yansımayışının bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Gazeteleri okunaksızlaştıran taş baskı ise teknik nedenlerden kaynaklanmıştır. Çünkü Berlin'de (o dönemde kullanılan) Türkçe harfler ile dizgi yapacak kişiler bulunmadığı ve Avusturya'dan temin edilenler de iyi olmadığı için başka çare kalmamıştır. Bu nedenle Almanlar dizgi yapmak üzere Türkiye'den birkaç genç mürettip istemişlerdir.

4 Hind Uhuvvet-i İslam Cemiyeti kurucusu olan Muhammed Abdülcebbar Hayri, Teşkilat-ı Mahsusa'nın başında bulunan (Umur-ı Şarkiye Müdürü) Ali Başhamba'nın isteği üzerine Berlin'e yapmış olduğu son seyahate ilişkin olarak 26 Haziran 1331(9 Temmuz 1915) tarihinde İstanbul'da sunduğu raporda "*The Oriental Bureau in Berlin publishes newspapers for the prisonmen. Newspapers called Al Jehad are published for The Arabs and The Tartars. But for The Indians no Al Jehad ... only a paper Hindustan.*" ifadesiyle *Şark İdaresi* tarafından Hintlilere yönelik olarak, Araplar ve Tatarlar için olduğu gibi *El Cihad* adıyla değil de *Hindustan* adıyla neşriyat yapılmasını eleştirmiştir. Bu en azından o anda Hintliler için yapılan yayının *El Cihad* adıyla olmadığına işaret etmekle, bu konuda ihtiyatlı yaklaşılması gereğini teyid etmektedir. (K:35, D:1403, F:11/7)

Alman Hariciye Nezareti'ne bağlı Şark işleriyle uğraşan dışişleri görevlileri ve meşhur oryantalistlerin bir danışma kurulu etkinliği çerçevesinde gerektikçe bir araya geldiklerini ve bunların hemen hepsinin "*İslam Politikası*" izleyen kişilerden oluştuğunu yaptığı görüşmelere dayanarak belirten Halim Sabit'in, "burada bizimkilerden bazıları olsa gerek Türkiye'deki milli cereyanları *İslam Politikası*'na muhalif gibi göstermişler ve hatta ikna eder gibi olmuşlardır" demesi ve bu konuyu idarenin müdürü *Sabinker* ve idare azasından meşhur oryantalist *Hartman* ile uzun uzadıya konuştuğunu, Türk milliyetperverlerince *İslam Politikası*'nın neden ibaret olacağını açıkladığını ve onların da "bu cihetin içtimalarında dahi refikleriyle müzakere edileceğini" söylediklerini belirtmesi -dönemin koşullarını, Jöntürk karşıtı propagandaların içerik ve söylemini iyi bilmeyenleri şaşırtabilecek ancak varlığına şüphe olmayan- önemli bir sorunu ortaya koymaktadır. Hatta Almanların, bu konuda makaleler yazılacak olursa çeviri yoluyla Alman gazetelerinde yayınlattırılacağını bildirmeleri de sorunun büyüklüğünü kanıtlar. Halim Sabit'in beyanıyla muhatapları "*İslam Mecmuası*"nın bu gibi işlerle meşgul olduğunu anladıklarından bu dergideki makaleleri Almancaya tercüme ettirerek yayınlayacaklarını söylemişlerdir. Türkiye'deki milli cereyanlarla *İslam Politikası*'nın nasıl bağdaştırılacağını Almanlara anlatmak -Katolik Avusturya, Ortodoks Bulgaristan ve Protestan Almanya ile Türkiye'nin bir arada olduğunu vurgulayan *Cihad-ı Ekber* karşıtı propaganda yapılırken- Almanların İslamcılığını Müslüman esirlere anlatmaktan daha zor olmasa gerekti. Fakat sorunların değinilenlerden ibaret olduğu söylenemezdi. Çünkü Halim Sabit'in Türklük, Alman kamuoyu ve *Şark İdaresi* ile ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmeleri görevinin önünde başka sorunlar da olduğunu göstermektedir:

> "Almanya'da ve bilhassa Şark işleri ile meşgul olanlar arasında Türkleri tanımak arzusu pek kuvvetlidir. Fakat Almanların şimdiye kadar Türkler hakkında ve Türkler arasındaki ilmî ve millî cereyanlar hakkında malûmatları pek azdır. Türkleri; Faslı, Mısırlı, Cezayirli Müslümanlarla aynı seviye-i içtimaiyede addedenleri de yok değildir. İşte bu cihetten Almanya efkâr-ı umumiyesi tenvire muhtaçtır. Aynı zamanda bu maksat kolaylıkla da hâsıl olabilir. Türkler tarafından yazılan her türlü makale için Alman gazetelerinde yer bulunacağını *Şark İdaresi* vaad ediyor.
>
> Bu *Şark İdaresi*'nin savaş zamanlarına mahsus olmayıp daimi olacağı da söyleniyor. Bu idare doğrudan doğruya *İttihad-ı İslam*cıdır. Ve bu maksada göre teşkil edilmiştir. Bu ciheti açıktan açığa söylüyorlar. Fakat bunu, bu işi kendi elleriyle kendi kuvvetleriyle yapmak istemiyorlar. Bundaki maksatları hakkıyla anlaşılamıyor. Olabilir ki Almanlar Şarkta İngilizlerin yerine kaim olmak

istiyorlar. Onun için o idarenin faaliyetinden haberdar olan hükûmetimiz için faydalı olsa gerek." [5]

Belki de Halim Sabit'in karşılaştığı sorunların en büyüğü, Almanya'daki Türk asıllı esirlerle yüz yüze görüşememiş olmasıdır. Bunun nedeni ise, bu dönemi inceleyenlerin cepheler dışındaki ölüm sebepleri arasında çok sık rastlayabilecekleri, kolay bulaşan ve hızlı yayılan ölümcül bir hastalıktır:

> "Asıl sebeb-i azimetimiz olan üsera ile temas meselesine gelince ... Bu vazife tamamıyla ve arzu ettiğimiz vechile ifa olunamadı. Rus ordusunda lekeli humma bulunduğundan İslam esirleri de bundan kurtulamamışlardır. Müslümanlar Rus esirlerinden tefrik edilmiş iseler de yine bu hastalık aralarından çıkmamış ve muhtelif fasılalar ile aralarında hastalıklar vukua gelmiştir. İşte bunun için Türk esirleri de karantina altına alınmışlardır.
>
> Ben Berlin'e erişmeden bir iki hafta mukaddem karantina kaldırılmış ise de birkaç gün sonra tekrar yedi neferde birden hastalık alaimi görülmesiyle tekrar altı haftalık bir karantina vazına lüzum görülmüştür. İşte bizim Berlin'e vurudumuz şu tarihe tesadüf etti. Bundan dolayı Şimal Müslüman esirleriyle görüşmek kabil olmadı. Söyleyecek sözleri ancak makale suretinde yazarak *El Cihad* ceridesine verdim."[6]

Bununla birlikte Cezayirli, Tunuslu ve sair Müslüman esirler arasında bulaşıcı hastalık bulunmadığından Berlin yakınında *Wünsdorf* denilen yerde muntazam barakalarda bulunan binlerce Arap askeri ziyaret edebilen Halim Sabit, gördükleri ve duydukları karşısında hayal kırıklığına uğramıştır. Çünkü esir Arapların az çok ileri gelenlerinde iyiden iyiye Fransız dostu bulunduğunu ve bunların okuyup yazmaktan mahrum pek çok ümmileri Fransız askerî hizmetine sevk ettiklerini söyleyen Halim Sabit, bu askerler hakkında savaşa katılmadan evvel veyahut her nasılsa sonradan fena telkinlere maruz kalmış olacaklar ki, Türkler hakkındaki fikirleri de pek iyi değil beyanını tanık olduğu bir diyalogla desteklemektedir. Bu konuşma Arapça bilen bir Alman subayı ile Esir askerlerin alay beylerinden orta yaşlı bir Arap arasında cereyan etmiştir:

"-Peki Fransızlara yardımı siyaseten lüzumlu buldunuz, acaba Hazret-i Halifeye yardım etmek de dinen mecburi değil miydi?

-Evet Hazret-i Halifeye yardım etmeli idik. Fakat bu mümkün olamadı. Jöntürklerin dinsiz halleri buna mani oldu. Ahali Jöntürk hükûmetine inanmıyor."

Bu sözleri sarf eden alay beyinin de içinde bulunduğu beylerin barındıkları dairenin dolaplarına bakan Halim Sabit'in gördüğü, açılıp da okunmamış *El Cihad* gazetesi

5 K:1846, D:83, F:1/2.
6 K:1846, D:83, F:1/3.

nüshaları ve açık saçık resimler olmuştur. Alman subayı, bu kitap ve resimlerin savaşa girmeden evvel Fransız kumandan tarafından anılan beylere hediye edilmiş olduğunu söyleyince "görülüyor ki, Fransızlar bizim Arap kardeşlerimizi pek ince damarlarından yakalamış, onları hissiyat-ı şehvetperestaneleri vasıtasıyla dalalete sevk etmeyi düşünmüşlerdir"[7] kanısına varan Halim Sabit, diğer taraftan her türlü yolla iki kardeşin arasına nifak sokulduğu görüşünü de belirtmiştir. Almanların bu Arap esirlerle ilgilenmekle görevlendirdikleri kişiler ise, "meslek ve meşrepleri" Halim Sabit tarafından tam olarak anlaşılamayan, Beyrut Sultanisi Fransızca muallimi Muhammed Salih ile Beyrut Polis Mektebi muallimlerinden Muhammed Sadık'tır

Avusturya'da ise Osmanlı Elçisi Hüseyin Hilmi Paşa ve Ataşemiliter Binbaşı Sadık Bey'le görüşerek Almanya'dakinin benzeri uygulamaların burada da yapılabilmesi için girişimde bulunulmasını dileyerek olur alınırsa bunun İstanbul'a bildirilmesini istirham eden Halim Sabit raporunda şu görüşlerini de dile getirmiştir:

> "...her halde Avusturyalıların da kendiliklerinden ve gerek Almanların ricasıyla İslam esirlere karşı olan muameleleri iyiliğe doğru gidiyor demektir. Hele Avusturya'daki İslam esirleri de bir yere toplanırsa kendileriyle temas da kolaylaşmış olur. Fakat rehber olmak, doğru yolu göstermek için başlarında daimi olarak birer zatın bulunması lazımdır. Hatta mümkün ise ya İstanbul'da yahut doğrudan doğruya Avusturya'nın kendisinde Şimal Türkçesiyle risaleler neşredilirse elbette faydalı olurdu. Ve bu risalelerden Almanya'daki esirlere de gönderilirdi. Şimal Türk esirlerinin yarısından ziyadesi okuyup yazdıkları gibi kalan tarafı da gazetelerdeki makaleleri dinleyip anlayabilecek seviyededirler. Bu esirler ile temasta bulunan Alman memurları da bu ciheti anlamışlardır. Almanya'da on bin, Avusturya'da dokuz bin kadar Şimal Türkü bulunmaktadır. Bu miktar temadiye artıyor da. Şu hale göre bunların gözlerini açıp fikirlerini tenvir edecek risaleler neşri faydalı olur ümidindeyim."[8]

Halim Sabit Bey'in İstanbul'a döndükten sonra 21 Mayıs 1331 (3 Haziran 1915) tarihinde[9] sunduğu bu rapor, Türk ve diğer Müslüman esirlerin yer aldıkları kamplarda o ana kadar yapılan ve ileride yapılması tasarlanan faaliyetler kadar karşılaşılan ve ileride de karşılaşılabilecek güçlüklere ve bunların nedenlerine, ayrıca Almanların İslamcılığı ve bundan muratları konusuna ışık tutmaktadır. Raporda dikkat çeken önemli bir konu da din ve milliyetin ne kadar ve nasıl bağdaştırılabileceği sorununun varlığı ve düşman propagandasını yürütenlerin *"Cihad-ı Ekber"* ilanına mukabil

7 K:1846, D:83, F:1/4.
8 K:1846, D:83, F:1/5.
9 K:1846, D:83, F:1/6.

"Jöntürklerin dinsizliği" söylemini geliştirdikleridir. Bu söylemin anlık ve ayrık bir tespit olmayıp genel bir nitelik taşıdığı, Jöntürk karşıtı propagandalarda Panislamist söylemin etkisini kırmak için çok ustaca bir yol izlenerek Padişah-Halifeyi hedef almayan, İttihatçıların Almanların aleti olduğunu vurgulayan bir yol izlendiği bilinmektedir.

Halim Sabit Bey Türkiye'deki milli cereyanların *Panislamizm*e halel getirmeyeceğini Almanlara açıklamak için muhtemelen eklektik bir yaklaşımı tercih ederek oldukça da yorulmuş olmalıdır. Çünkü tersine bir yaklaşımın o günkü koşullarda Türkler açısından hiç de yararlı olmayacağı açıktır. Bu nedenle Halim Sabit ve İttihatçıların İttihad-ı İslamı ısrarla vurgulamaları pratikte Osmanlı Devleti'nin bütünlüğü ve düşmanlarının çöküşünü gerektirecek bir söylem olmasındandır. Ancak burada asıl dikkat edilmesi gereken bir nokta da bu konunun Almanlar tarafından açılması ve önemsenmesidir. Bunun nedenini "*The Holy War, Made in Germany* (Alman malı Cihad)" vurgusuyla devam eden karşı propagandanın daha da etkili olmasını önlemek amacına bağlamak mümkündür. Ayrıca Almanların Türkiye'deki milli cereyanların kuvvetlenmesinden bekleyecekleri bir şey olmadığı da açıktır. Hatta savaşın sonlarına doğru Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bir bölge olan Kafkasya'daki Türk ilerleyişini kendi emperyal çıkarları açısından kaygıyla karşıladıkları bellidir.

Panislamizm, sömürgelerinde yaşayan Müslüman halkın çokluğundan dolayı İngiltere açısından savaştan önceki çeyrek asırda üzerinde önemle durulan bir tehlike olmuştur. Belki de bu nedenle Panislamist propagandanın etkilerini olabilecek en az zararla atlatmaları açısından *İngiliz entelijensiyası*'nın karşı propaganda ve eylemleri başarılı olmuş ve hatta Mekke Emiri Şerif Hüseyin'in isyan etmesini sağlayarak baskın çıkmıştır.

Knolles Richard, The Generall Historie of the Turkes from The fist beginning of that Nation to rising of the Ottoman Familie: with all the notable expeditions of the Christian Princes against them, Londra, 1610.

İç Savaş ve Restorasyon Devrinde İngiltere'de İslam*

N. I. MATAR

Kral I. Charles'ın idamından birkaç ay sonra, 19 Mart 1649'da Avam Kamarası "Türk[lerin] Kur'an'ının basıldığı yerlerin araştırılması, yayıncıya gözdağı vermek amacıyla basılı Kur'an ve risalelerin toplatılarak Devlet Şurası (Council of State) önüne çıkarılması" kararını aldı. Londra'da bu endişeye yol açan olay Alexander Ross'un Arapçadan İngilizceye yaptığı Kur'an çevirisiydi: *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabique into French; By the Sieur Du Ryer, Lord of Malezair and Resident for the King of France, at Alexandria (1649).* Asıl önemlisi, Fransa'da André Du Ryder'in çalışması kraldan destek görmüşken İngiltere'de resmen kovuşturma tehdidi sözkonusuydu. Gerçekten de, kitaplara el konulmuş, 31 Mart'ta 'Thos. Ross' "Kur'an'ın basımını izah etmek için" mahkemeye çağrılmıştı.[1] Ancak, takibeden aylarda konuyla ilgili başkaca hiçbir haber çıkmadı; bu, konunun kapandığını gösteriyordu. Bununla birlikte, İngiliz tarihinde ilk defa Kur'an'ın tam metni genel okuyucuya kendi dilinde sunulmuş oluyordu.

History of the Commonwealth and Protectorate adlı önemli eserinde S. R. Gardiner, Kur'an'ın bu çevirisinin dikkat çekmediği ve "tek bir İngilizin bile dinî görüşünde bir

---

* İngiltere'de Durham Üniversitesi'nce çıkarılan *The Seventeenth Century*, VI/1, (Bahar 1991)'de yayınlanan "Islam in Interregnum and Restoration England" adlı makalenin çevirisidir. Çeviren: Oktay Özel.

1 Calendar of State Papers, Domestic Series, I, 1649-1650, 42, 63. 'Thos.' Alexander isminin yanlış yazılmasının sonucudur.

değişmeye yol açmadığı"nı ileri sürmektedir.[2] Sözkonusu metni okuyup da İslamiyete geçen herhangi bir İngilizin varlığına dair bir kanıt olmadığı doğrudur; kaldı ki, çevirinin kalitesizliği gözönüne alındığında bu şaşırtıcı olurdu. 1670'lerin başlarında Ross'un çalışması hakkında yazan Henry Stubbe, "bizim İngilizce çeviri Fransızcasını esas alır, ve bir çok pasajı değiştiren, atlayan Fransızcası ise oldukça tahrif edilmiştir" demektedir.[3] Güvenilmez oluşuna rağmen, 1649 tarihli sözkonusu Kur'an çevirisinin yaygın okuyucu bulduğuna dair bol miktarda kanıt vardır; o derecede ki, buna karşı bir reddiyeye ihtiyaç duyulmuştur: 1652'de Joshua Notstock, bir dönme 'Moor'* tarafından kaleme alınmış bir metni, *The Confusion of Muhamed's Sect, or A Confutation of the Turkish Alcoran*, özellikle Ross versiyonuna bir reddiye olarak çevirdi. Öyle anlaşılıyor ki, İslam İngiltere'nin dinî ve toplumsal yaşamında etkili olmaya başlamıştı; ona atıflar günden güne çoğalmaktaydı. Kur'an ve Peygamber Muhammed hakkında ileri sürülenler bazan yanlış olmasına rağmen, sözkonusu 'Türk[lerin] Kur'anı'nın Oliver Cromwell'den John Locke'a, Thomas Traherne'den George Fox ve John Bunyan'a kadar bir dizi İngilizin politik, felsefî ve teolojik eserlerinde kullanılmış olması önemlidir.

İster bir Müslüman sultana ister Hıristiyan inancına yönelik olsun, İngiliz yazarları, İslamiyetin kendi görüşlerine karşı savlar ileri sürdüğünü ve mevcut bilgilerini değiştirdiğini farkettiler. Bunun nedeni, İslamın büyük bir imparatorlukla olan ilişkisiydi. İç savaş ve Restorasyon devirlerinde Osmanlı sultanları kıta Hıristiyanlığının kalbine askeri seferler düzenlemekteydiler. Coğrafi konumları dolayısıyla Osmanlılar İngilizler için doğrudan bir tehlike oluşturmuyordu; ancak İslamın kültürel ve emperyal hamlesinin farkında oluşları yüzünden İngiliz yazarlar müslümanların tarih ve dinlerine yönelik yazılar yazmaktan geri durmadılar. İslamın, askeri açıdan gözardı edilemeyecek kadar güçlü, kültürel açıdan da farklı algılama ve yeniden formülasyonlarla boyun eğdirilemeyecek kadar özerk bir yapısı vardı. Bu anlamda İç savaş ve Restorasyon devirleri İngiltere'de İslamın güçlü bir uygarlık olarak ele alındığı son dönemi ifade etmektedir; 1683 Viyana yenilgisinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun güçsüzlüğü İngiliz muhayyilesinde İslamı marjinalleştirecekti. Ve Byron dönemine kadar islamî olan hiçbir şeye tekrar ilgi duyulmayacaktı. Bu makale İç savaş ve Restorasyon dönemlerinde İngiliz düşüncesindeki İslam imajını araştırmayı amaçlamaktadır.

---

2 Samuel R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectorate* (Reprinted New York, 1965), I, 56. Yalnızca Christopher Hill Kur'an'ın etkisini zikretmiştir: Bkz. *The Experience of Defeat* (Londra, 1985), s. 263'teki Bunyan, Oldenburg ve Stubbe'ye atıflar.

3 Henry Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism*, der: Hafiz Mahmut Khan Shairani (Lahore, Kashmiri Bazar, 1954), s. 159.

* Magripliler için kullanılır [ç.n.].

I

İngiliz yazarlarının İslam üzerine bazı düşünceler ileri sürmeleri onun içinde bir provokasyon görmelerinden kaynaklanıyordu. 16. yüzyıl İtalya'sında olduğu gibi, 17. yüzyıl İngiltere'sinde de İslama yönelik ilgi toplumdaki mevcut dinî endişeyle orantılıydı:[4] gerilim ve tartışma arttıkça -ki İç savaş ve Restorasyon devirleri bu tür çalkantılarla doluydu- İslamiyet alternatifini araştırmayı arzulayan İngiliz sayısı da artıyordu. Bu alternatif onların zihninde güçlü bir imparatorluk, Türk kilimleri, kahve çekirdeği, 'Turk's head' ve Barbar korsanlar anlamına geliyordu. 17. yüzyılın ikinci yarısında bir Londralı için İslamın çeşitli imgeleri mevcuttu; Akdeniz'deki bir İngiliz taciri içinse Türkler ve Mağripliler yaşamın kaçınılmaz bir gerçeğini oluşturmaktaydı.

İslamla olan bu tanışıklığın bazan en olmayacak İngiliz şahsiyetlerinde ve oldukça farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. İlahiyatçı John Gregory Hıristiyanlık ve İslamın eşit derecede geçerli dinler olduğu fikrindeydi; birini olduğu gibi diğerini kabul etmek de bir eğitim işiydi. John Gregory Kur'an için şöyle diyordu: "Büyük bir kısmı bizim Kutsal Kitabımızdan alınmadır ve eğer kendi bütünlüğü içinde veya iyi bir çeviri aracılığıyla bakıldığında metnin tamamıyla yanlış olmadığı görülür."[5] Ona göre Kur'an bir kalemde reddedilemezdi ve Ross'unkinden daha iyi bir İngilizce çeviri onun mesajının ciddiyetini ortaya koymaya yeterdi. Bunyan kendi ruhani yolculuğunu kaleme alırken "nasıl bizim kendi İsa'mızı kanıtlayacak bir metnimiz varsa, Türklerin de kendi Peygamberlerini aynı ölçüde kanıtlayacak bir kutsal metni olduğu" olasılığı karşısında nasıl rahatsızlık duyduğunu hatırlıyordu.[6] Bunyan Kur'an'ı benimsemiyordu, ancak bu, bir dinsel metin olarak kendi inançları hakkında şüpheye düşmesine yol açması açısından önemliydi. 1654'te bir subay benzer şekilde bir tereddüte düşmüş, "[kendi] kutsal metinlerinin Türklerin Kur'an'ından daha inandırıcı olmadığı" sonucuna varmıştı.[7] Çünkü, ikinci vahiy de ilki gibi şüpheliydi. Henry Stubbe, samimi olarak, her iki kutsal metnin de sorgulanabilirliğini dile getiriyordu: "Ne zaman Hıristiyanların Kur'an'a yönelik ileri sürdüğü çekinceler üzerinde düşünsem, bunları Kitabı Mukaddes'e yönelik olanlarla aynı derecede kuvvetli bulurum."[8] Stubbe'ye göre Kur'an'a karşı kullanılan eleştirel yaklaşım Kitabı Mukaddes için henüz devreye

4 İtalya'da benzer şekilde Kur'an'a atıflar için bkz. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, çev: John ve Anne Tedeschi (Hamondsworth, 1982). [Türkçesi: *Peynir ve Kurtlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996].

5 Stubbe'nin alıntısı, bkz. *An Account*, s. 158.

6 John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, introduction by G. B. Harrison (Londra, 1969), s. 32.

7 *A List of Some of the Grand Blasphemers and Blasphemies, which was given into the Comittee for Religion* (1654), XXVI.

8 Stubbe, *An Account*, s. 159.

sokulmamıştı: bu yapıldığında Kitabı Mukaddes'in zayıflık ve tutarsızlığı ortaya çıkardı. 1656'da, Henry Oldenberg, Oxford'da, İsa'yı Musa ve Muhammed'le bir tutan ve teologçılar için iman sarsıcı problemler öne süren "gittikçe büyüyen profan müstehzi yergiler"den rahatsız olmuştu.[9] İngiltere'de din tartışması artık yalnızca Hıristiyan seçeneklerle sınırlı olmaktan çıkmıştı; içinde İslamın da olduğu diğer tek tanrı inançları araştırılıyor ve bir çok İngiliz Kur'an'a ciddi bir şekilde kafa yoruyor, rahatsız edici sonuçlara ulaşıyordu.

Bu atıflar İngiltere'deki Kur'an okuyucuları arasında üniversite eğitimi almış teologçılardan, hikmeti kendinden menkûl kahinler aracılığıyla, Müslüman yöneticilerle doğrudan ilişki içinde olanlara ve tacirlere kadar uzanan bir çeşitliliği ortaya koymaktadır. 1654'te John Evelyn Oxford'u ziyaret ettiğinde "yekpare büyük patiska üzerine yazılmış tam bir Kur'an'a" hayran kalmış;[10] çılgın John Tanny kendisini 'Yahudilerin Yüce Rahibi' ilan ettiğinde, Tanrı tarafından 'muhteşem Ruben, Thearaujohn, Tarriour, Allah, Al' olarak nasıl görevlendirildiğini dile getiriyordu.[11] Bir çılgının bilinçaltına bile Tanrının Kur'an'daki adı aksetmişti. Oliver Cromwell (ve/veya onun mektupçusu John Milton) Kur'an'a aşinalığını göstermişti: 1656 Haziran'ında Cezayir Beyi'ne yazdığı bir mektupta, muhatabının Müslümanların dininin icabı olarak iki ülke arasındaki ticari anlaşmalara uymasını bekliyordu: "'imdi sizin gibi her şeyde doğruluğa değer verdiğini ilan eden insanlardan, inandıkları ilkeler çerçevesinde kötülükten sakınıp iyilik yolunu tutmalarını talep ediyoruz."[12] Son sözcükler İslamın Kur'an'daki tam tarifini tekrarlamaktaydı: iyilik yap, kötülükten sakın!. 1680'de Quaker hareketinin* kurucusu George Fox, Ross'un çevirisinden yoğun alıntılar içeren bir mektubuna 'Büyük Türk'e ve Cezayir'deki Krala' şeklinde başlıyordu. Onun Kur'an'a yaklaşımı önemliydi, çünkü Kur'an'ı İbrahim Kanunu'na eş bir ahlak kuralları bütünü olarak ele alıyordu. İngiliz tutsaklara yönelik şiddetli muameleden şikayetle, Fox, muhatabına şunları hatırlatıyordu:

---

9 *The Corraspondance of Henry Oldenburg*, der. ve çev. A. Rupert Hall ve Marie Boas Hall (Madison and Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965), I, 91.

10 11 Temmuz 1654 tarihli Günlük'teki atıfa bakınız.

11 *Theauraujohn High Priest to the Jews* (1650), s. 8; keza bkz. Theauraujohn, *His Aurora Tranlagorum in Salem Gloria* (1651), muhtelif yerlerde.

12 *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, der. W. C. Abbott (Cambridge, Mass., 1947), IV, 184-85.

* Hristiyanlıkta zahirî ayinlerden çok İsa'nın ruhunda tecessüm eden 'İç Aydınlığa' önem veren İngiltere'de ortaya çıkan bir grubun, Society of Friends, üyelerine verilen isim. İbadeti genellikle sessiz yaparlardı, ve özellikle Amerika'da 19. yüzyılın kölelik karşıtı ve hapishane reformlarında takındıkları tavırlarda ortaya çıktığı gibi, toplumsal sorunlarla yakından ilgilenmekteydiler. Quaker'lar, daha yakın zamanlarda Hristiyan olsun olmasın farklı dinsel inanış ve görüşlere yönelik hosgörüleriyle anılmışlardır [ç.n.].

Esir alınıp mallarınız talan edildiğinde, karnınız, sırtınız ve ayaklarınızdan döğüldüğünüzde ve esirlikten kurtulmak için fahiş miktarda para talep edildiğinde, bunun Yüce Tanrı'nın kanununa ve Kur'an'ınıza göre adil bir davranış olduğunu düşünür müydünüz; ve bu, yüce ve kutsal Tanrı'nın adil kanununa, peygamberlerine, size ve Kur'an'ı getiren Muhammed'e karşı gelmek olmaz mıydı?[13]

1680'lerin sonlarında, Du Ryer'ın Fransızca Kur'an'ını elinde bulunduran George Sauville 2:219'uncu sûrede şarabın 'Muhammed dininin mensuplarına şiddetle yasaklanmasına' değinmekteydi.[14] Tarikat mensuplarından Lord Protector'a, Whig politikacısından meraklılarına, Kur'an artık başvurulan ve alıntı yapılan bir metindi.

İngilizler Kur'an'ı mevcut bütün çevirilerinden okuyorlardı. Onyedinci yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar Kur'an bütün büyük Avrupa dillerine çevrilmişti ve Rönesans'tan beri Arap dili ve tarihi üzerine uzmanlıkları gelişen çeşitli oryantalistlerin bu konuda yaptığı çalışmalar mevcuttu. İslam hakkında bilgi edinmek isteyen bir İngiliz için, önyargısız olmasa bile, sağlam bilgiler sunan bir çok kaynak vardı. Nathaniel Homes, Ross'un çevirisini zikretmesine rağmen 1543 tarihli Latince *Epitome*'yi tercih ediyor,[15] John Locke ve Lancelot Addison Kur'an'ı Du Ryer'ın çevirisinden[16]; Thomas Calvert bir çok 'Mahumetan Volumes of Divinity'nin yanısıra yine Latince versiyonundan[17] okuyordu. Edward Pococke Abul Farac'ın, Peygamberin hayatı üzerine yazdığı kitabını Arapçadan çevirmiş,[18] 1661'de John Worthington, misyonerleri, eğer müslümanlara din değiştirtmek istiyorlarsa, Kur'an üzerinde çalışmaya çağırmıştı.[19]

Konuya yönelik bu geniş ilginin bir sonucu olarak Thomas Tenison, *Idolatry* (Putperestlik) (1678) üzerine şiddetli tenkidinde İslam hakkındaki yanlışlıkların bir hayırseverlik olarak değil, doğruluk adına düzeltilmesi gereğine işaret etmiştir. İngilizler,

13 George Fox, *To the Great Turk and the King at Argiers* /1680), s. 3. Ayrıca benim, "Some Notes on George Fox and Islam", *Journal of the Friends' Historical Society*, 55 (1989), s. 271-76 adlı çalışmama bakınız.

14 *The Works of George Saville*, der. Mark N. Brown, (Oxford, 1989), I, s. 251.

15 Nathaniel Homes, *The Revelation Revealed* (1654), s. 418: 'Bir İngiliz olan Robert Kenensis'in yalnızca aktardıkları değil aynı zamanda Arapçadan Latinceye çevirdiği *Epitome of the Alcoran*'da [Ross'un] İngilizce edisyonundan daha fazla bilgi bulunmaktadır.' Atıf yapılan Latince metin *Alcorani Epitome Robert Ketenense Anglo interprete*'dir.

16 John Harrison ve Peter Lasslet, *The Library of John Locke*, (second edition, Oxford, 1971); 1647 edisyonuna atıfta bulunulmaktadır. Lancelot Addison, *The First State of Mahumedism: or An Account of the Author and Doctrines of that Imposture* (1979).

17 Thomas Calvert, *The Blessed Jew of Morocco: or A Blackmoor made White* (1648), s. 218.

18 Edward Pococke, *Specimen Historiae Arabum, sive Gregorii Abul Farajii* (1650), s. 1-28.

19 *Diary and Correspondence of Dr. Worthington*, der. James Crossley (1867), I, s. 320, Wortington'dan Samuel Hartlib'e mektup.

müslümanlara yönelik hatalar yapmamalıydılar, çünkü cehalet karşı cehaleti de beraberinde getirirdi.[20] Sir Thomas Baines, o ana kadar "onların yanlış tercüme edilmiş Kur'an'ını okumuş olduğunu" farkettiğinde Constantinople'da gözyaşı dökmüştü. Daha önce yalan yanlış öğrendikleri İslamı, olumlu anlamda farklı bulduğu zaman bundan epeyce etkilenmişti.[21] Ne tacirler ne de teologlar Kur'an'ı yanlış okumanın bedelini ödeyebilirlerdi: genel okuyucu için çoğunlukla ucuza basılan bu kutsal metni, özellikle İslam uygarlığının kendini bütün gücüyle hissettirdiği bir zamanda dikkatlice incelemek gerekiyordu.

Bir çok İngiliz için böylesine bir inceleme Müslümanlara karşı daha açık ve önyargısız bir tavrın göstergesi olmakla kalmayacak, ayrıca Türklerin kurtuluşu için de bir çağrı anlamına gelecekti. Sözkonusu çağrı incelediğimiz bu döneme özgüydü: Hıristiyanlık hiçbir zaman Müslümanlara Aziz Pavlus'un Yahudilere yaptığı gibi bir kurtuluş projesi çerçevesinde herhangi bir yer vermemişti; bunun sonucunda müslümanlar kurtuluş ümidinin hep dışında kalmışlardı. Ancak 1646 Haziran'ında İngiltere'deki tarikat mensuplarının sapkınlıklarını anlatan Thomas Edwards, Kent bölgesinden William Bowling adlı birinin görüşünü alıntılar:

> Adem'in küçük yaşta ölen bütün çocukları, ister Türk ister kâfir olsun, şüphesiz ki, Hıristiyanların çocukları gibi selamete ermiş olurlar.[22]

Diğer İngilizler Müslümanları azizlerin hükümran olacağı yönetim için kıyamet hazırlığına dahil ediyorlardı: 1658'de John Durie, 'putperestlerin bolluğu'nun 'Türkleri' endişeye sevkedeceğini ileri sürmekteydi.[23] Böyle bir iyilik, Türklerin millenial krallıkta (millenial kingdom)* yok edileceği yolundaki görüşe karşı idi. Sözkonusu görüş onyedinci yüzyılın en önemli binyılcıları (millenarians) Thomas Brightman ve Joseph Mede tarafından ileri sürülmüştü. Gerçekten de, 1654'te "Muhammed bir deccal (Antichrist) değildi" diyen Alexander Ross bu görüşü reddetmişti ve ona göre Türklerin

---

20 Thomas Tenison, *Of Idolatory: A Discourse in which is endeavoured A Declaration of Its Distinction from Superstition* (1678), s. 146-47. Ayrıca, yazar ile İslami malzeme üzerine eleştiri getiren bir eleştirmeni arasındaki tartışma için bkz. s. 412-15. Aynı şekilde, Stubbe'nin çalısmasının tek amacı Hıristiyanların İslama yükledikleri 'aptalca ilişkilendirmeler'i düzeltmekti, *An Account*, s. 155.

21 *Covel's Diary, in Early Voyages and Travels in the Levant*, edited by J. Theodore Bent (New York, 1893), s. 271.

22 Thomas Edwards, *The First and Second Part of Gangraena* (1646), s. 36.

23 Thomas White, *A True Relation of the Conversion and Baptism of Jusef the Turkish Chaous, Named Richard Christophilus in the presence of a full Congregation, Jan. 30. 1658. in Covent Garden where Mr. Manton is Minister* (1658), s. 85.

* Hıristiyanlıkta kıyamet ve kurtuluş inancıyla ilgili olarak, dünyanın sonuna doğru İsa'nın dirilişiyle başlayıp, onun hükümdarlığında mahşere kadar bin yıl sürecek olan mesiyanik krallık [ç.n.].

yok edilmemiş olmasının bir çok nedeni vardı.[24] Açıktır ki, özellikle Türklerle ilgilenen ya da onlarla birlikte yaşayan seyyah ve tacirlerin hatırına, bazı yazarlar onların Hıristiyan kurtuluşuna dahil edilmeleri gerektiğini düşünüyorlardı. Constantinople'dan Dr. John Covel, Sir Thomas Baines'i, 'Türklerin büyük vaizi Vanie (Vanî) Efendi' ile bir diyalog içinde tasvir ediyordu. O duygusal ortamda, Sir Thomas "kendi kanununun yücelerinde yaşayan bir Müslüman şüphesiz ki selamete erişebilir" demekteydi.[25] Anne Conway, Müslümanları ve Yahudileri ilahi kurtuluş projesine yerleştirebilmek için teslis inanışını Hıristiyanlıktan uzaklaştırmaya çalışıyordu.[26] Londra veya İstanbul'da kadın veya erkek, tarikat mensupları veya Anglikan farkı olmaksızın insanlar İngiliz din tarihinde ilk defa müslümanların selameti için seslerini yükseltiyorlardı.

Böylesi bir yaklaşım tamamen duygusallıktan kaynaklanmıyordu; bu aynı zamanda Sultanın elindeki güçlü otoriteye yönelik tartışmasız hayranlığın da bir sonucuydu. İngiltere'nin askeri ayaklanma ve dinsel başkaldırılara şahit olduğu İç savaş ve Restorasyon dönemleri boyunca Türklerin azâmeti gerçekten kayda değerdi. Francis Osborne, fitne-fesadın nasıl ortadan kaldırılacağını Türklerden öğrenin diye yazıyor; 1656'da yazdığı önsözde 'Dirlik düzenlik için daha uygun tedbirleri' ondan öğrenin diye ekliyordu.[27] İç savaşın ilk yıllarında tarikat bolluğundan yakınan Ephraim Pagitt, Müslümanları 'Muhammed'e küfre izin vermedikleri' için takdir ediyor ve İngilizlerin de aynı şekilde sapkınlıktan vazgeçeceklerini umuyordu.[28] Restorasyon arifesinde Londra'da basılan bir broşürün başlığı çarpıcıydı: azgınlık ve ordunun yatıştırıcı rolü hakkında *Bir Türkten Öğren!* (*Learne from a Turke*);[29] 1670'lerin sonlarında, İç savaş ve Fetret dönemi boyunca kiliselerin kutsallıklarının çiğnenmesini hatırlayan Lancelot Addison, Müslümanların 'dinsel mekanlara gösterdikleri özen'e, 'kutsal yer ve faaliyetlere olan saygıları'na dikkat çekiyordu.[30] Türklerden öğrenilecek çok şey vardı; her ne kadar lanetlenecek uygulamalar da söz konusu olmasına rağmen, özellikle iç savaş ve dinsel karmaşa dönemlerinde Protestan İngiltere'nin örnek alacağı soylu özellikleri de vardı.

---

24 Alexander Ross, ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ, *or a View of All Religions in the World* (sirasiyla 1653 ve 1654), s. 164 vd.

25 *Covel's Diary*, s. 271.

26 Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, edited by Peter Lopston, (The Hague, 1982), s. 179.

27 Francis Osborne, *Political Reflections upon the Government of the Turks* (1650), s. 15; sig. A2v.

28 Ephraim Pagitt, *Heresiography, or a Description of the Heretickes and Sectaries Sprang up in these Latter times* (1654), sig. B3r.

29 R.M., *Learne of a Turke; or instructions and advise sent from the Turkish Army at Constantinople to the English Army at Londra* (1660).

30 Addison, *The First State*, s. 419, 421.

İslamın en takdir edilen özelliği hoşgörüsü idi. Müslümanların Hıristiyan ve Musevilerin özgür ve kısıntısız ibadetlerine izin verdikleri genel olarak kamuoyunca bilinmekteydi. Sözkonusu hoşgörü Avrupa'da Katolikliğin yeniden güç kazandığı ve Protestanlığı şiddetle cezalandırdığı bir zamanda özellikle anlamlıydı. Onyedinci yüzyılın ikinci yarısının tamamında, aslında 16. yüzyıldan beri, ve müslüman Türklerle Orta Avrupa'nın Katolikleri arasındaki savaşlar boyunca Müslümanların zaferi için dua eden İngilizler vardı. Çünkü, bu zaferin beraberinde Protestan dindaşlara yönelik hoşgörü getireceğine inanılmaktaydı. Katoliklerin zaferi yeni Piedimont katliamlarına yol açardı. 1661 Mayıs'ında Henry Holdenburg Alman ve Macar Hıristiyanlarının 'vicdan özgürlüğü yüzünden Türklerin idaresinde yaşamaya' hazır olduklarını söylemekteydi.[31] 1663'te Ralph Josselin, her ne kadar onaylamasa da, bazı insanların nasıl 'özgürlüklerini kazanmak için Türklerin Hıristiyanlık dünyasına üstün gelmesini arzuladıklarını' kaydetmekteydi.[32] 1670'lerde Cezayir'de tutsak olan William Okeley bile, kendilerinin ibadet için üç-dört defa bir yol kenarında toplanmalarına nasıl izin verildiğini ve Türklerden ya da Mağriplilerden en küçük bir taciz görmediklerini hayretle anlatmaktaydı.[33] Türk ordusunun 1683'te Viyana önlerinde yenilmesinden ve Türk seçeneğinin ortadan kalkmasından sonra, Daniel Defoe, "bazı insanlar(ın) burada Protestanların rahata ereceği düşüncesiyle Türklerin şehri ele geçirmelerini isteyecek derecede küçüldükleri"ni hatırlatıyordu.[34] İngilizler, iki yüz yıl öncesinin Constantinople Doğu Ortodoksluğu'nda olduğu gibi, Katolikliğe nazaran İslam hakimiyetinde Protestanlara daha adil davranıldığı konusunda hemfikirdiler. Stubbe'ye göre, gerçekten de, Yunanlılar (Rumlar) İslam hakimiyetinde kendi imparatorlarınınkinden daha iyi durumdaydılar.[35]

İngiltere'de İslam katoliklikle karşıtlık halinde ele alınmakta ve Protestanlıkla karşılaştırılmaktaydı. Ne zaman katolikliğe karşı bir saldırıya girişilse İslamın nasıl daha soylu bir din olduğundan bahsediliyordu. 1657'de bir Quaker olan George Robinson Kitabı Mukaddes'i müslümanlara öğretmek amacıyla Filistin'e gitti. Anlattıklarında, kendisinin Katolik keşişlerin ellerinden neler çektiğini, buna karşılık

---

31 Oldenburg, *Correspondence*, I, s. 400. İslama hiç de dostça yaklaşmayan Alexander Ross bile Müslümanların 'hangi dine inanırsa inansın doğru bir yaşam süren her bireyin selamete ereceklerine' inandıklarına itiraf eder. ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ, s. 147. İslamiyetin özellikle Protestanlara yönelik hoşgörüsü daha onaltıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte zikredilmeye başlanmıştı: Bkz. Dorothy M. Vaughan, *Europe and the Turk*, (Liverpol, 1954), s. 143; Orhan Burian, 'Interest of the English in Turkey as Reflected in English Literature of the Renaissance', *Oriens*, 5 (1952), 223.

32 *The Diary of Ralph Josselin*, der. Alan Macfarlane (Londra, 1976), s. 502.

33 William Okeley, *Eben-Ezer: or, A Small Monument of Great Mercy* (1676), s. 24.

34 *The Letters of Daniel Defoe*, der. George Harris Healey (Oxford, 1955), s. 46.

35 Stubbe, *An Account*, s. 195.

'vakur bir yaşlı Türk'ten gördüğü yardımı dile getirmiştir.[36] Francis Osborne "Fransız katliamının Türklere nasıl feci bir olay olarak göründüğünü ve Amerika'da altın ve onu yeryüzüne çıkarmak için halkı köleliğe mahkum etmek" gibi bayağı bir amaç uğruna uygulanan şiddetten ne derece dehşete düştüklerini anlatır.[37] Alexander Ross Türklerin dünyada süregiden gücünün bir sebebinin Katolikliğin putperestliği olduğuna emindi.[38] 1677'de Müslüman-Hıristiyan çatışmasının kıta Avrupa'sında gittikçe yoğunlaştığı esnada Katoliklerin Protestanları cezalandırma faaliyetlerini kınayan anonim bir risale yayınlandı: *A Brief Narrative of the State of the Protestants in Hungary, and the Sufferings and Persecutions of the Ministers of Christ for Religion in that Kingdom.* Risaleye hakim duygu İngiltere'deki Katolik şiddetine karşı genel havayı yansıtmaktaydı.

Bu bağlamda Müslümanların harikulade bir savunusu Fransız Huguenot* Richard Simon'dan geldi. *The Critical History of the Religions and Customes of the Eastern Nations* adlı eserinde Simon İslamı protestanlaştırmaya çalışıyordu. Katolikliğin aksine, İslamın çalışmaya vurgu yaptığına dikkati çekiyordu: "İmanla desteklenmemiş bütün faaliyetlerin günah olduğuna o derece inanmışlardı ki, bunu inkar edenin bütün iyi amelleri değerini yitirirdi."[39] Simon'un İslamı tasvir edişi sempatikti: Katoliklik altında acı çeken biri olarak Simon İslamın hoşgörüsü ve imana değer verişini kendisini cezalandıran, her halükarda çalışmayı teşvik eden Hıristiyanlıktan daha üstün görüyordu. Fransa'nın desteklediği 2. Charles ve 2. James dönemi İngiltere'sindeki Fransız hegemonyasından kaygı duyan daha bir çokları gibi Simon için de, bir teoloji ve bir imparatorluk olarak İslam azınlık unsurlara koruyuculuk vaadediyordu.

Restorasyon İngiltere'sinde İslamın hoşgörüsüne en fazla değinen grup Anglikan kilisesi ile çatışma içinde olanlardı (*nonconformist*ler). 1660-61'de Anglikanların 'Büyük kovuşturma'sının başlangıcında, birçok Anglikan Müslüman Constantinople'da dindaşlarının sahip oldukları özgürlüğe atıfla ibadet özgürlüğü talep ediyorlardı. Restorasyon sonrasının ilk *nonconformist* savunucularından olan Edward Bagshaw, kendi cemaati için hoşgörü talebinde bulunurken Türk modelini kullanmıştı. Bagshaw'un risalesine karşı bir yazı kaleme alan John Locke, Müslüman ve Yahudilere İngiltere'de hoşgörü gösterilmesi gereğini kabul etmekle birlikte, *nonconformist*leri bu hoşgörünün dışında tutmuştu; kariyerinin sonraki aşamasında ise fikrini değiştirmiş ve İslam'ın

---

36 William Sewel, *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers*, (New York, 1844), I, s. 220.

37 Osborne, *Reflections* (1650), s. 17.

38 Alexander Ross, ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ, s. 160.

* 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendi talepleriyle ortaya çıkan, sürekli takibat ve katliama maruz kalan Fransız protestanlarına verilen ad [ç.n.].

39 Richard Simon, *The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations*, çev. A. Novell (1685), s. 156.

hoşgörüsüyle analoji yaparak *nonconformist*leri savunurken Bagshaw'un görüşlerini tekrarlamıştır.[40] George Fox Kuzey Afrika'daki tutsak Quakerlara, onların orada Müslümanların yönetiminde Anglikan İngiltere'deki arkadaşlarından daha fazla ibadet özgürlüğüne sahip olduklarını yazıyordu. Öncekiler tutsak olmalarına rağmen ibadet edebiliyorlarken, İngiltere'dekiler özgür oldukları halde ibadet edemiyorlardı. *Nonconformist*lerin İslam'dakine benzer bir hoşgörü talepleri o derece yoğundu ki, bir Anglikan yazar onları 'Protestan Müslümanlar' (Protestant Mahometans) olarak lanetliyordu:

> [Onlar] (son zamanlarda İngilizceye çevrilen dini propaganda amaçlı) Kur'an hükümlerine atıfla tüm Yahudi, Putperest, Türk ve bilcümle küffarın hoşgörüsüne gıpta ediyorlar; renk ve miktarları ne olursa olsun, vicdan sahibi oldukları müddetçe özgür olmaları gerekir. [41]

Birçok *nonconformist*'e göre Kur'an İngiltere'de mevcut olmayan bir dinsel hoşgörü modeli oluşturmaktaydı ve birçoğu İslam yönetiminde Katolik ya da Anglikan protestanlığında olduğundan daha iyi muamele göreceklerini ileri sürüyordu.

İslama yönelik bu yandaş tutum gözönüne alındığında, İngiltere'de her hangi bir din değiştirme olayı sözkonusu olmuş muydu? Kur'an çevirisinin önsözünde Ross okuyucularına İngiltere'de İslamın taraftar kazanabileceği endişesini dile getirmişti: "Muhammed'i adeta Millet[imiz] üzerinde bir Fatih edasıyla ingilizce konuşuyor bulmak sizi hoş bir şekilde ürkütebilir, ancak bu korkuyu hemen üzerinizden atacaksınız."[42] Üç yıl sonra Joshua Notstock da, *The Confusion of Muhamed's Sect*'e yazdığı önsözde

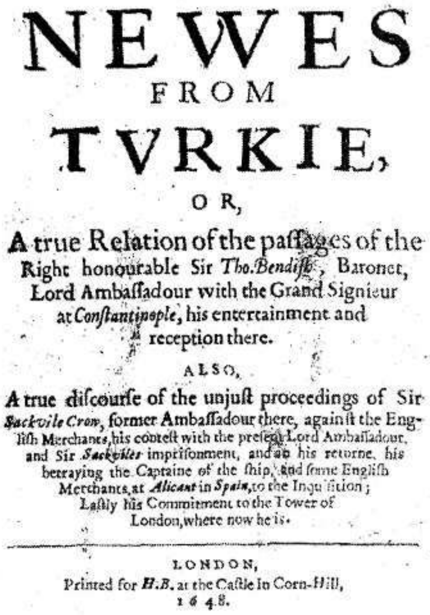
40 Edward Bagshaw, *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship* (1660), s. 12. John Locke'un tartışmaya katılışı için bkz. *Two Tracts on Government*, der. Phillip Abrams (Cambridge, 1976), s. 127. Bu bağlamda İslam hakkındaki olumsuz görüşler zikredilmeye değer: John Milton dinsel ortodoksi için kaba güç kullanımını, Azizleri (eylemleri itibariyle) Türklere yaklaştırdığı düşüncesiyle eleştirmiştir: "dinleri yalnızca zora dayanan bir Türk'e karşı koyduğunda göreceği muameleden haklı olarak korkan bir hıristiyan, vaizlerinizin vereceği karara göre zor ve para ile cezalandıran sizin [dininizden] nasıl korkmasın!", *Complete Prose Works*, der. Don M. Wolfe (New Haven and Londra, 1953-1983), VII, s. 318; aynı görüş için ayrıca bkz. William Walwyn, *A Demurre to the Bill (1646) in the Writings of William Walwyn*, der. Jack R. McMichael and Barbara Taft (Athens, Georgia ve Londra, 1989), s. 239, ve Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity* (New York, 1827), s. 506. Öte yandan, Anglikan Lancelot Addison dinsel hoşgörüye, Muhammed'in onu kendi dinini yaymak için kullandığı gerekçesiyle saldırmıştır. Ayrıca, İngiltere'deki mezheplerin Müslümanların inançlarını paylaştıklarını ileri sürmüştür (*The First State*, 'To the Reader', ve s. 92).

41 Heraclitus Ridens, *At A Diologue between Jest and Earnest, Concerning the Times* (1681), 29 Mart 1681; Fox için bkz. onun *Works*'ü içinde *Collection of Many Select and Christian Epistles, Letters and Testimonies*, (Philadelphia, 1831), VIII, s. 10.

42 Ross, *The Alcoran*, sig. A2r.

aynı endişeye değiniyordu: "İngilizce Kur'an'ın milletimizin tek bir ferdine zarar verebileceği endişesine kapılmak gereksizdir" diyor ve "dilimize çevrilen Kur'an'a karşı güçlü, rasyonel ve onun kötülüğünü açık-seçik bir şekilde ortaya koyacak bir argüman geliştirecek konumdayız" sözleriyle devam ediyordu.[43] Her hangi bir kimsenin Hıristiyanlık yerine İslamı düşünme eğilimine karşı bir reddiye gerekmekteydi. Ve, Bunyan'ın ortaya koyduğu gibi, İngilizler İslam üzerine ciddi bir şekilde kafa yoruyorlardı. Gerçekten de 1641'de, diğer 28 'mel'un ve şeytanî' mezhebin yanısıra 'burada Lonra'da' bir de 'Muhammed taraftarı' ('Mahometan') mezhep keşfedilmişti:

> Bu mezhep kendini bir peygamber olarak tanıtan ve bunu bir kandırma yolu olarak gören Muhammed'in bazı aptalca inançları doğrultusunda yönetilir: O, Kutsal Ruh'un kendine Tanrı'dan haber getirdiğinden bile habersiz, bir güvercine kulağından bir fasulye tanesi kapmayı öğretmekteydi.[44]


NEWES
FROM
TVRKIE,
OR,
A true Relation of the paſſages of the Right honourable Sir *Tho. Bendiſh*, Baronet, Lord Ambaſſadour with the Grand Signieur at *Conſtantinople*, his entertainment and reception there.
ALSO,
A true diſcourſe of the unjuſt proceedings of Sir *Sackvile Crow*, former Ambaſſadour there, againſt the English Merchants, his conteſt with the preſent Lord Ambaſſadour, and Sir *Sackviles* impriſonment, and on his returne, his betraying the Captaine of the ſhip, and ſome English Merchants, at *Alicant* in *Spain*, to the Inquiſition; Laſtly his Commitment to the Tower of London, where now he is.
LONDON,
Printed for *H.B.* at the Caſtle In Corn-Hill, 1648.

L. (W.) Newes From Turkie, or, A true Relation of the passages of the Right honourable Sir Tho. Bendish, Baronet, Lord Ambassadour with the Grand Signieur at Constantinople, his entertainment and reception there. Also, A true discourse of the unjust proceedings of Sir Sackville Crow, former Ambassadour there, againts the English Merchants, Londra, 1648.

Eğer gerçekten böyle bir mezhebe bağlı cemaat mevcut idiyse bu ifade sözkonusu mezhep hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. Ancak konuyla ilgili dolaylı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyanlıktan İslama geçişler sözkonusuydu. Gallerli bir binyılcı olan William Erberry 'Türk Kur'an'ı'nın propagandasını yapmakla suçlanmıştı. Kendine yönelik suçlamayı reddetmekle birlikte şunu merak ediyordu: "Eğer biz Hıristiyanlar türkleşirse (=müslümanlaşırsa) Türkler neden hıristiyanlaşmasınlar?"[45] "Eğer herhangi bir Hıristiyan İslama yönelirse" diyordu Thomas Calvert 1648'de, "onlar *Arianism** ve *Socinianism**'le başlarlar, bu durumda Türklük (Turcisme) öyle

43 *The Confusion of Muhamed's Sect*, çev. Joshua Notstock (1652), sig. C3v.

44 *Discovery of 29 Sects, here in Londra* (1641), s. 4.

45 *The Testimony of William Ebery* (1658), s. 333.

* Hıristiyan teolojisinin teslis, İsa'nın tanrısallığı, ilk günah, kurtuluş ve ebedi cezalandırma gibi bazı temel ilkelerini reddeden iki doktrin. Arianism [Ariusculuk] adı İskenderiye'de bu görüşleri vaz

çok ilginç bir şey olmaktan çıkar."[46] *Socinianism* ile İslam arasında bu tür benzerlikler bu dönemde o derece yaygındı ki, 1698'de Robert South, teslis inancına karşı çıkan birisi için 'Mahometan Christian' tabirini kullanmıştı.[47] 1699'da John Locke 'İslamiyeti kabul eden' James Gillam'a dair bir mektup almıştı. Keza, 1612 gibi erken bir tarihte Robert Dabon 'Türkleşen' bir Hıristiyan üzerine bir oyun kaleme almıştı: *A Christian turn'd Turke: or the Tragicall Lives and Deaths of the two Famous Pyrates, Ward and Dansiker.* Ward ve Gillam gibi Türk imparatorluğunda yaşayan birçok İngiliz vardı; Ross özellikle Yunanistan ve Arnavutluk'ta birçok insanın İslamı kabul ettiğini ekliyordu.[48] Bununla birlikte, İngiltere'de İslama geçen her hangi biri olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz.

Bununla birlikte, teorik planda da olsa İngiltere'de İslamın varlığı konusu ortaya çıktı. 1655'de Yahudilerin Londra'ya girmelerine izin verildi ve bunu Müslümanların takip edip etmeyeceği konusu şiddetli tartışmalara yol açtı. 1658'de William Erbery "Bu Hıristiyan birliği Yahudilere oldukça müsamahakar görünüyor, aynı şey neden Türkler (=müslümanlar) için de geçerli olmasın?" diye sormaktaydı.[49] Ancak, bu ihtimali ahlaki açıdan ele alan yazar John Locke oldu. 1685-1694 yılları arasındaki hoşgörü risalelerinde, John Proust tarafından gündeme getirilen tartışma vesilesiyle Locke, Müslümanlar da dahil Hıristiyan olmayanları kapsayan bir teori geliştirdi. Teorik olarak İslama karşı olmasına rağmen Locke yazılarında Müslümanların Hıristiyan Krallığa kabulü ve bunun doğal karşılanması için İngiltere'deki ilk formülasyonu geliştirdi.[50] Müslümanlara karşı bir hayranlık, teorik bir hoşgörü mevcut olmasına rağmen halkın Türkleri hatırlatan herşeye karşı bir endişesi de sözkonusuydu. Ross bile bu işe girişmeden önce güçlü bir muhalefetle karşılaşmış, yirmi yıl sonra Sir Paul Rycaut *The Present State of the Ottoman Empire* (1668) adlı eserinin ilk baskısının ardından

eden ancak görüşleri 325'teki İznik Konsili'nde sapkınlık olarak ilan edilen Arius'tan (ykl. 250-336) gelmektedir. Socinianism ise adını 1539-1604 yılları arasında yaşayan Fausto Sozzini'den almıştır [ç.n.].

46 Calvert, *The blessed Jew*, s. 221.

47 Birçok metinde İslam ile Socinian ve teslis karşıtı görüşler arasındaki yakınlığa dikkat çekilmiştir. Bu konunun ayrıntılı tartışması için bkz. David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions* (Manchester, 1984), VI. bölüm ve seçmeler. Calvert aynı noktaya 'Dinin (hıristiyanlık?) farklı hükümlerini Türk Kur'an'ı ile' gizli bir şekilde karıştıran sapkınlardan bahsederken değinir, s. 220. South için bkz. *Sermons Preached Upon Several Occasions* (Oxford, 1859), II, 70.

48 John Locke, *The Correspondence*, der. E. S. De Beer, (Oxford, 1981), VI, 736; Ross, ΠΑΝΣΕΒΕΙΑ, s. 160. Diğer isimler Benjamin Bishop, George Butler, John Ambrose ve diğerleri için ayrıca bkz. *The Travels of John Sanderson.* İslamın tasviri ve Hıristiyanlıktan İslama geçişler için bkz. *Piracy and Diplomacy in Seventeenth-Century North Africa*, der. C. R. Pennell (Londra ve Toronto, 1989).

49 Erbery, *Testimony*, s. 333.

50 Bkz. N. I. Matar, "John Locke and the 'Turbanned Nation'", *Journal of Islamic Studies*, 2 (1991), s. 67-77.

hizmetinde çalıştığı Lord Arlington'ın himayesini sağlamaya çalışmak zorunluluğunu hissetmişti:

> Biliyorsunuz ki üstlendiğim bu çalışma kamuoyu sansürüne uğrayabilecek nitelikte olduğundan kendimi hem içerde hem de dışarda halkın yanlış anlama ve yorumlarından korumak için siz lordumun hizmetinde olduğumu ifade etme gereğini duydum.[51]

Bu ifade, Rycaut'nun yapmayı amaçladığı gibi, bir İngiliz yazarının Müslüman Türkleri barbarlıktan kurtarmaya yönelik girişiminin zorluklarla karşılaşabileceğini, hatta daha tehlikeli bir biçimde sonuçlanabileceğini de göstermektedir. Birçok İngiliz Müslümanları yalnızca gayrımedeni olarak değerlendirmekle kalmıyor aynı zamanda Hıristiyanlığın yakında bertaraf edilecek düşmanı olarak görmeye devam ediyordu. Müslümanlar hoşgörülmeyenler safında kalmaya mahkumdular; örneğin John Milton bütün yazı hayatı boyunca Türklere ve Muhammed'e atıfta bulunduğu her yerde düşmanca tavrını sürdürmüştü.[52]

Bu yüzden 17. yüzyılda Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında teolojik bir tartışmaya şahit olunmamasına şaşırmamak gerekir. Hıristiyanlarla Museviler arasında düzenli olarak şahit olunan ve her seferinde ikincilerin din değiştirmesiyle sonuçlanan *responsa* modeli, Hıristiyan-İslam çatışmasında aşikar bir şekilde mevcut değildi. Belki de Müslüman topraklarında ticaretle meşgul hiçbir Hıristiyanın İslamı asla tartışmaması sebebiyle İslam reddedilecek ama tartışılmayacaktı. 1680'de John Tillotson'un açıkça ifade ettiği gibi, Hıristiyanlar Türklere Kitabı Mukaddes'in propagandasını yapmaya korkuyorlardı, çünkü bu türden evangelistler şiddetle cezalandırılma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar. Musevilerin aksine İngiltere'de yerleşik hiçbir Müslüman bulunmadığı için Hıristiyanın teolojik düşmanından daha güçlü bir zeminde yürütebileceği bir tartışma fırsatı doğmadı. Bunun sonucu olarak Anglikan Isaac Barrow'dan Cambridge Platonistlerinden Nathaniel Culverwell ve Henry More üzerinden Peter Sterry ve Robert Barclay gibi sapkınlara (Sectaries) kadar uzanan yelpazedeki teologlar İslama karşı, onunla herhangi bir ciddi entellektüel diyaloğa girmeden, yalnızca nutuk çekmekle yetindiler.[53]

51 Sir Paul Rycaut, *The Present State*, sig. A3v (tıpkıbasım Gregg International, Farnborough, 1972). [Oldukça keyfi ve eksik Türkçesi için bkz.: *Türklerin Siyasi Düsturları*, çev. Reşat Uzmen, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1997. ç.n.].

52 Milton sık sık 'Türk Tiranlığı' deyimini kullanmıştır, bkz. *Complete Prose Works*, II, 548, III, s. 312, 313, 314, 453; Robert Ralston Cawley'nin değindiği gibi, Milton 'Türkler için nadiren iyi sözler söylemiştir', *Milton and the Literature of Travel* (Princeton, 1951), s. 128.

53 John Tillotson, 'The Protestant Religion Vindicated', Iréne Simon, *Three Restoration Divines* (Paris, 1967) içinde, II, ii, s. 460. Isaac Barrow, 'Of the Impiety and Imposture of Paganism and Mahometanism' *The Theological Works* (Oxford, 1830) içinde, V, özellikle s. 24 vd.; ve *The Works of*

İslam ile kurulan analojilerin birbirine düşman İngilizlerce nasıl karşı saldırı aracına dönüştürüldüğüne dair örnekler de vardır. 1655'de Andrew Marwell, Cromwell'e muhalefetlerinden ötürü Beşinci Monarşi yandaşlarına ve Quakerlara karşı savaş açtı. Yapabileceği en kötü kıyaslama İslam peygamberi ve onun öğretisi olmuştu:

Ahh Muhammed! Yeniden aramızda olabilseydin eğer
Saran seni hükümdar kılardı,
Feake ve Simpson senin yüceliğin üzerine
Ciltlerle yorum döktürürlerdi:
Kısa zamanda onların övgülerini kazanırdın
Şu duyarsız türbanlılar (tulipant) olmasaydı;
Tam da Kur'an'a uygun kehanetleriyle
Senin saflarında olmalıydılar oysa.[54]

1659'da Sir Henry Vane'e yönelik bir hiciv onu ‚Alcoran Vane' şeklinde paylamaktan daha kötüsünü yapamazdı. Muhtemelen Vane'in İslam teolojisine ilgisi ve sonradan Muhammed'in savunusunu kaleme alan Henry Stubbe ile olan arkadaşlığı böyle bir taşlamaya yol açmıştı.[55] İslam hakkındaki bilginin derecesi ne olursa olsun, İngiltere'de halkın dine karşı bir ilgi ve eğilimi sözkonusuydu; bu bir taraftan bilinçli diğer yandan da bilinçsiz bir tanışıklığa işaret etmekteydi. En olmadık yerlerde İslam'dan kaynaklanan imgeler ortaya çıkmaktaydı: 1652'de Yüzbaşı John Sherwin Devlet Şurası'ndan adamları için para ve elbise talebinde bulunuyor ve "Muhammed'in türbesi gibi çakılı kalıp ümit ile ümitsizlik arasında bekletilmemesini" istiyordu. 1681'de bir taşlama Whig'i, "kendisini elinde Kutsal Kitab'ıyla, Kur'an için savaşan bir Türk'ün ellerine" sahip bir karakter olarak tasvir ediyordu.[56] İngilizceye, bir daha asla kullanılmayacak olan 'Alcoraned' ve 'alcoranal' gibi yeni sözcükler girmekteydi (Oxford English Dictionary).

Isaac Barrow, D.D. (New York, 1845), III, 'Epitome Fidei et Religionis Turcicae', s. 398-407 ve 'De Religione Turcica', s. 511-19; Nathaniel Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1654), der. Robert A. Greene ve Hugh MacCallum (Toronto, 1971), s. 144-45; Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (1660), *The Theological Works* (1708) içinde, s. 158 vd.; Peter Sterry, *The Spirits Conviction of Sin* (1645), s. 28; Robert Barclay, *An Apology for the True Christian Divinity* (New York, 1827), s. 146.

54 Andrew Marvell, 'The First Anniversary of the Government', 304-310. satırlar, *The Complete Poems*, der. Elizabety Story Donno (Harmondsworth, 1972) içinde.

55 Anonymous, *Rump: or an Exact collection of the choycest Poems and songs Relating to the Late Times* (1662), I, s. 162. Henry Stubbe'nin *An Account*'u ancak bu yüzyılda basılabildi, 1911 ve 1954.

56 Ridens, *At A Dialogue*, 16 Ağustos 1681; *Calendar of State Papers, Domestic Series*, IV, 1651-1652, s. 531.

Öte yandan İslam, paradoksal bir şekilde Museviler ve Ateistlere reddiyeler düzen teologların işine yaradı. 1650'lerin ortalarında Hıristiyanlığa henüz geçmemiş Musevilerin İngiltere'ye kabulü, onların gayretkar protestan evsahiplerine karşı bir teolojik meydan okuyuşunu beraberinde getirdi.[57] İç savaşlar ve takip eden Restorasyon döneminin ahlaki gevşekliği içinde ortaya çıkan birçok 'ateist' ve agnostik grup da vardı. Bunlarla tartışmaya giren yazarlar Hıristiyan öğretisinin ilahi kökeni (ateistlere) ve Museviliğe üstünlüğü iddiasına destek bulmak için sık sık Kur'an'dan alıntılar yapıyorlardı. Kur'an hem Hıristiyanlarla Musevilerin hem de Ateistlerin kabul etmediği tarafsız bir metindi; bununla birlikte, Hıristiyanlığın otantikliği konusunda ikna edici olacağı düşünülüyordu. Nova Solyma'nın kahramanı üç tektanrılı din arasında tek gerçek olanın arayışına girdiğinde Kur'an'ın Hıristiyanlığın üstünlüğüne delalet ettiği ve Muhammed'in İsa'ya 'Musa'dan daha şerefli bir yer' verdiği düşüncesiyle rahatlamıştı. İsa'nın mesihliği konusunda, aynı zamanda Museviliğin itibarını da zedeleyen Kur'an'da yeterince delil mevcuttu: "Muhammed, İsa'nın, daha önceden Musa tarafından belirtilen o büyük peygamber olduğunun şahidiydi."[58] Kur'an'a Hıristiyanlığın delili olarak yapılan bu türden teolojik başvurular oldukça yaygındı: 1674'de Hobbes'un 'ateizm'ine karşı kaleme sarılan Thomas Traherne, Hıristiyan dininin yanlış olamayacağını ileri sürmüştü. Çünkü Türkler bile Kitabı Mukaddes'in Tarihsel Bölümü'nü kabul etmişlerdi.[59] 'İlahi Hakikatin gücü ve Delili'ni kanıtlayan Benjamin Whichcote İsa'yı destek bulmak amacıyla Müslümanlara atıfta bulunuyordu: "Müslümanlar İsa ile ilgili herşeyi tasdik ederler: İsa'nın, Muhammed'i kastederek, diğer bir peygamberin gönderilmesi

Serlin (Wilhelm), *Chronica Turcica, Oder Außführlich und Warhafftige Beschreibung, von deß Türckischen Ursprung und Auffnehmen ... Sampt einem Anhang, so eine Beschreibung derjenigen Potentaten, welche mit dem Türckischen Reich gräntzen*, Frankfurt am main, 1664.

57 Bkz. benim 'The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought: from 1661-1701', *Harvard Theological Review*, 78 (1985), s. 115-48.

58 *Nova Solyma The Ideal City*, der. Walter Begley (Londra, 1902), II, s. 163.

59 Thomas Traherne, *Christian Ethicks*, der. Robert G. Guffey ve Carol L. Marks (Ithaca, 1967), s. 111.

konusunda ne söylediğini bize yalnızca onlar anlatıyor."[60] Paganizmi reddeden Isaac Barrow, "Hristiyanlığın bir zamanlar Tanrıdan gelen ve Tanrı tarafından kabul edilen gerçek bir doktrin olduğunu tasdik ettiği" için İslama yönelmiştir.[61] *The Atheist Unmasked, or A Confutation of such as deny the Being of a Supream Deity* adlı eserin anonim yazarı 'Yaratıcıya tapan Müslümanlar ve Museviler'e hitap ediyordu.[62] İngilizler Kur'an'ın İsa hakkında doğru bilgiler veriyor oluşundan memnundular: Her ne kadar Kur'an'ın bir peygamber aracılığla gelmiş oluşu reddedilse de, onun İsa hakkındaki görüşü ilahi vahiy ile uyuşmaktaydı.

II

Sözkonusu örnekler İç savaş ve Restorasyon dönemlerinde İslam ve Kur'an'la yaygın bir tanışıklığın varlığına işaret etmektedir. İslami olan şeylere karşı merakın doruğu belki de 1682'de 'Fas Büyükelçisi'nin İngiltere'yi ziyareti esnasında yaşandı. Muhammed Ohadu Londra'da altı ay kaldı: Oxford ve Cambridge'e gitti, Royal Society'i ziyaret etti, John Evelyn'le dostluk kurup İngiliz toplumuyla yakın ilişkiye girdi. Bu seyahati anlatan sayısız rapor ve mektup insanların egzotik müslümanlara ve onların adet ve davranışlarına gösterdiği olağanüstü ilgiye tanıklık etmektedir. John Evelyn ve diğerleri ne elçinin ne de maiyetindekilerin şarap içerek şer'i kuralları bozmamalarından oldukça etkilenmişlerdi. Ayrıca, aşırı derecede kibar ve nüktebandılar; Hyde Park'ta at üzerinde yaptıkları 'inanılmaz çeviklikteki' gösteriyle genç yaşlı Londralıları hayretler içinde bırakmışlardı.[63]

Ohadu İngiltere'deki ikametinden memnun kalmış, adeta günün olayı haline gelmiş, nereye gittiyse sıcak bir ilgiyle karşılanmıştı. Hıristiyanlardan gördüğü bu yakınlık ve müslümanca tutumuna yönelik böylesi hayranlıktan cesaret alarak ayrılışında İngiliz evsahiplerini İslama davet etmişti. J. Tyrell'in John Locke'a aktardığı gibi, elçi İngilizlerin "[bütün bir aile olarak] o güzel ülkenin hakkını verecek kadar uzun yaşamalarını, hakeza iyi Kral[larının] da Adem kadar uzun yaşamasını ve daha önceden göçmüş olanların yeniden dirildiklerinde de hep barış içinde (selam) yaşamalarını" dilemişti.[64] Ohadu'nun gördüğü kadarıyla 1680'lerin İngilteresi neredeyse selam/İslam'ı kabul etmeye hazırdı.

60 *The Works of Benjamin Whichcote* (Aberdeen, 1751), III, s. 33.

61 Barrow, *Works*, V, s. 30.

62 Anonymous, *The Atheist Unmasked* (1685), s. 12.

63 Bu seyahatin ayrıntılı tasviri için bkz. E. M. G. Routh, *Tangier: England's Last Atlantic Outpost, 1661-1684* (Londra, 1912), XII. bölüm; Özellikle Ohadu'nun II. Charles'a mektubu için bkz. *Letters from Barbary, 1576-1774*, çev. J. F. P. Hopkins (Oxford, 1982), s. 23-30.

64 Locke, *Correspondence*, II, s. 524.

İngiliz izleyicilerin bu sözcük oyununu farkedip farketmediklerini bilmiyoruz. Bununla beraber, burada önemli olan, bu Kuzey Afrikalı elçinin Avrupalı Hıristiyan evsahiplerince gözünün korkutulmaması ve bunun verdiği rahatlıkla onları İslama davet edebilmesiydi. İşte İç savaş ve Restorasyon döneminin İslama bakışındaki önemli nokta burasıdır: İngilizler İslamı bir güç olarak tanımakta, ancak onun üzerinde bir 'hakimiyet' kurma çabasına girmemekteydiler. Kâfirleri hem suçlayıp hem yüceltmekte, hem gıpta edip hem kınamaktaydılar, ama ne İslamı yeniden formüle etmek ne de Türkleri 'doğru yola getirmek' çabası sözkonusuydu. İslam yalnızca kendini yaşatan ve kendini temsil eden bir dindi.

Onyedinci yüzyılın başından beri İslam mücadele edilecek bir güçtü. Birçok İngiliz İstanbul'u ziyaret etmiş veya Kur'an'ı okumuştu ve, Osborne'un belirttiği gibi, "Sultanın gücü...Hıristiyan Prenslerin gözlerini kamaştırmaktaydı."[65] 1636'da Henry Blaunt Türk Sultana hizmet etme şerefine nail olmuştu, çünkü kral I. Charles ona (Sultanı) 'dünyanın en büyük Hükümdarı' olarak saygı duymaktaydı.[66] Aynı zamanda bütün yüzyıl boyunca resmi kayıtlar Müslümanlar tarafından esir alınan sayısız İngiliz erkek, kadın ve çocuktan bahsediyordu; Londra'da bu tutsakların serbest bırakılmasını isteyen broşürler, Parlamento kararları ve barış antlaşmaları ortaya çıkmıştı. Diğer bazı yazarlar onların hapisten kaçışlarını anlatıyorlardı.[67] Müslümanlar dikkate değer bir kültürel ve askeri güce sahiptiler ve bu özellikle birçok İngiliz'in bundan zarar gördüğü bir sırada gözardı edilemeyecek bir gerçekti. İngiltere'nin hiçbir zaman Türk tehlikesinin doğrudan muhatabı olmamasına rağmen, onların Avrupa'yı istilaları o derece korkunçtu ki, 1576'da Cezayir'deki eski tutsaklardan biri İslam tarafından fethedilen Asya kiliselerini hatırlayarak, aynı kaderin bir gün İngiltere'nin de başına gelip gelmeyeceğini merak ediyordu. Birçok İç savaş ve Restorasyon devri yazarı gibi, Okeley için de İslam ve Müslümanlar İngiltere ve Hıristiyanlık için hafife alınmayacak bir tehlike oluşturmaktaydı:

> Sanki İncil İngiltere'ye hitap ediyormuşcasına, bazı Kadim Hükümlerin diliyle ve Tanrı sanki bizleri, her türlü suistimali, kötü yol ve insaf[sızlığ]ı bertaraf etmek üzere koyduğu Genel Kuralının bir istisnası görüyormuş gibi konuşan Müslümanların bu kendine güveninin nereden kaynaklandığını hep merak etmişimdir.[68]

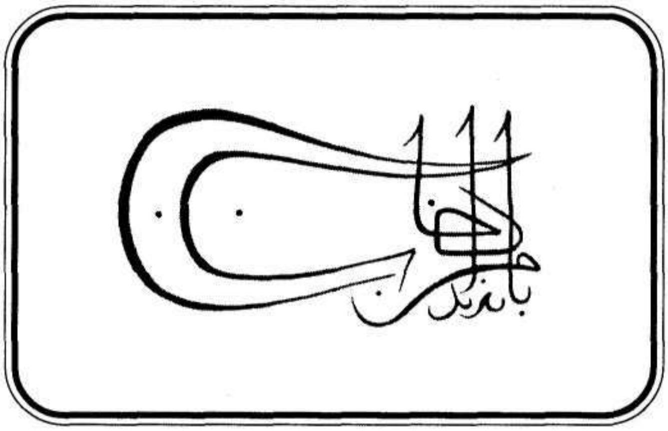
65 Osborne, *Observations*, s. 85.

66 Sir Henry Blount, *Travels* (1636), s. 15.

67 Onyedinci yüzyılın ikinci yarısında başlıbaşına bir tür oluşturacak derecede gelişen kaçış hikayeleri örneklerine bolca rastlanmaktadır: Bkz. G. A. Starr, 'Escape from Barbary: A Seventeenth-Century Genre', *Huntington Library Quarterly*, 29 (1965), 35-52.

68 Okeley, *Eben-Ezer*, A3v.

İslam/Türk gücü kıta Hıristiyanlığına bir tehdit oluşturduğu esnada, İngilizler İslama temkinli yaklaştılar: hem reddettiler hem incelediler, hem lanetlediler hem öğrendiler. İslamiyet ve Kur'an her zaman tarafsızca olmasa da ciddi olarak ele alındı. Fakat, 1683 yenilgisinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'unun gerilemeye başlamasıyla birlikte İslamın entellektüel ve teolojik katkıları da benzer şekilde inişe geçti. İç savaş ve Restorasyon dönemleri İngiltere'de, İngiliz düşünce ve toplum hayatında, İslamın kendini kendi kavramlarıyla gündemde tuttuğu son dönemi oluşturdu. 1649 ile 1683 yılları arasında İngilizler son defa olarak İslama ilgisiz ve cahil kalamayacaklarını hissettiler. Bu dönemin ardından ise İslam 'oryantalizmi' gelecektir.



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e

devlet, toplum, kimlik

üzerine yazılar

'Tarih-yoğun' bir yılı geride bıraktık.
Osmanlı'nın yediyüzüncü kuruluş yıldönümü tartışmalarıyla, Osmanlı
Geçmişinin ve mirasının siyasi reddi üzerine yükselen
Cumhuriyet tartışmaları çakıştı.
Ve herşey 'post-modern' dünyanın
'post-modern' medyası önünde oldu, onun aracılığıyla yaşandı.
Bu ülkenin insanları tarihleri boyunca bu kadar 'tarih' yaşamadılar,
tarihleri uğruna uykusuz geceler geçirmediler.
Söyleyecek sözü olan herkes meydana çıktı,
kafası karışık vatandaş eve kapanıp ekran başına geçti.

"Mübalağa cenk olundu!"

'Bilinmeyen Osmanlı'yı öğrendik 'Cumhuriyetimize' iman tazeledik.
Kafamıza, gönlümüze uygun 'sanal tarihler' yarattık.
Koca yıldan ve bunca kavga-gürültüden geriye iki - üç orijinal eser
ile bir-iki anlamlı çeviri kitap kaldı.
Birkaç da dergi özel sayısı.

Seyirlik oyun bitti, artık sıra okumaya geldi... Ama sakin kafayla...

Kebikeç bu sayısında böyle bir okumaya katkıda bulunarak Osmanlı'dan
Cumhuriyet'e uzanan bir 'tarih' dosyası hazırladı.
Kendince, kendi meşrebince...
Belli bir mesafe duygusuyla, hamasetten uzak.
Ve mütevazı... Birkaç enstantane, birkaç küçük pencere.
Hepsi tek bir noktayı işaret ediyor: Yapılacak daha çok iş var!

Evet, Osmanlı yılını geride bıraktık. Cumhuriyetimize
yeni bir başkan seçtik.

O halde sormanın sırasıdır: Nerede kalmıştık?

İsterseniz baştan başlayalım!

İlk Osmanlılara Dair

Fatma ACUN*

Tarihin en uzun ömürlü imparatorluklarından biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman bey ve maiyeti, başlangıçta, Anadolu Selçukluları tarafından yapılan bir düzenleme sonucu, kuzeybatı Anadolu'ya, Bizans sınırına yakın bir bölgeye yerleştirilmişlerdi. Bölgenin *uç* olması, diğer bir ifadeyle, düşman sınırında bulunması nedeniyle, buraya yerleştirilen Osmanlılar'dan beklenen, Bizans'dan gelecek muhtemel tehlikelere karşı tampon vazifesini görmeleriydi. İç kısımlara göre güvenliği daha az olan, dolayısıyla, ilk bakışta "dezavantajlı" görünen bu bölge, zaman içinde, bölge özelinde ve Anadolu genelinde gelişen şartların etkisiyle "avantajlı" hale gelerek, Osmanlı Beyliği'nin imparatorluğa dönüşmesi için gerekli zemini hazırladı.

Osman Bey ve maiyetinin önce bir beylik kurmaları, bu beyliğin yüz elli yıl gibi kısa bir sürede Anadolu ve Balkanlara hakim olarak "dünya imparatorluğu"na dönüşmesi ve bütün bu değişme sürecini mümkün kılan şartların neler olduğu konusu, günümüz araştırmacıları arasında halen tartışılmaktadır. Konu hakkında, başlıca kroniklerden oluşan ilk dönem kaynaklarının tahliline dayanılarak yürütülen tartışmalar, bir yandan, Osmanlıların içinde geliştikleri mahalli ve Anadolu, Bizans ve Balkanlar'daki global şartlar üzerine yoğunlaşırken, diğer yandan da, beyliğin kurucusu Osman Bey ve maiyeti konusuna odaklaşmaktadır. Burada ikinci nokta üzerinde durulmaktadır. Osman Bey ve maiyetinden oluşan ilk Osmanlılar hakkındaki

* Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

mevcut tartışmaların gözden geçirileceği bu çalışmada, sırasıyla Osmanlıların etnik kökenleri, şecereleri ve aşiretlerinin niteliği, yani göçebe olup olmadıkları üzerinde durulmaktadır. Bunu yaparken de, dönemin kaynakları ve günümüz araştırmacılarının bu kaynaklar üzerine yürüttüğü tartışmalar esas alınmaktadır.

ETNİK KÖKENLERİ

Osmanlıların etnik kökenleri hakkında bilgi ihtiva eden ilk dönem Osmanlı kronikleri, ayrıntıda bazı fikir ayrılıklarına rağmen, esas noktalar üzerinde mutabakat oluşturarak, daha sonra gelen tarihçiler tarafından tekrarlanacak olan Osmanlıların "resmi tarihi"nin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.[1] İlk dönem kronik geleneğinde bahsedilen hikaye, "Oğuz efsanesi" adıyla bilinmekte ve, Osmanlıların etnik kökenini, 11. yüzyılın sonlarında Hazar Denizi civarında yaşayan, Oğuz soyundan gelen Türk boylarına bağlamaktadır. Efsaneye göre, bu boyların atası, soyu Nuh Peygamber'in oğlu Yafes'e kadar çıkan, Oğuz Han'dır.[2]

Konuya ilişkin ilk Osmanlı kaynağı Ahmedî'nin *İskendernâme*'sidir (1413). Ahmedî, Osman'ın babası Ertuğrul ile yakınlarının Oğuz soyundan geldiğini kaydetmektedir.

---

1 Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ile ilgili rivayetlerin büyük bir kısmı, bir grup geç 15. yüzyıl ve erken 16. yüzyıl Türkçe metinlere dayanmaktadır. Bu metinler, 1422'ye kadar gelen olaylar hakkında, o dönemde mevcut olmayan, fakat muhtemelen 1422'den kısa bir süre sonra düzenlenmiş başka bir kronik gibi ortak bir kaynağı paylaştıkları için ayrı bir grup oluşturmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve Osman dönemi hakkında daha sonraki bütün rivayetlerin kaynağını teşkil eden bu metinler, tesirini 20. yüzyılda kadar devam ettirerek, Osmanlıların resmi tarihini oluşturmuşlardır. Günümüz araştırmacıları, bu rivayetlerdeki ayrıntıların çoğunu red, fakat ana hatlarını kabul etmektedir. Bu grup kronikleri Colin Imber, Osmanlı tarihçilerinin "düstur"u (canon) olarak değerlendirmektedir. Diğer yandan, tarihçilerin, tarihi kaynak olarak asla kullanmadıkları ve Osmanlıların kuruluşunu değerlendirmede değersiz buldukları, Türkçe'den başka dillerde yazılmış, ilk dönem Osmanlı tarihinin farklı hikayeleri de mevcuttur. Yine Imber'e göre, bu metinler de, Osmanlı tarihçilerinin "düzmecelerini" (apocrypha) oluşturmaktadır. İlk dönem Osmanlı tarihinde, düstur ve düzmece niteliğindeki rivayetlerin değerlendirilmesi konusunda bkz. Imber, 1994: 117-137. Bu makalenin, Türkçe tercümesi için bkz. "Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", Özel-Öz (der.), 2000 içinde.

2 Günümüz araştırmacıları, ilk dönem kronik geleneğinde, Osmanlılar'ın kuruluş yıllarına dair verilen bilgileri, "tarihi olgular" değil, "efsane" olarak kabul etme eğilimindedir. İlk dönem kroniklerinin, Osmanlılar'ın ilk ortaya çıkışlarından yüzyıldan fazla bir zaman sonra kaleme alınmış olması ve, ilk dönem olayları ve olaylarda geçen şahsiyetler karşılaştırıldığında, aralarında belirgin farklılıkların görülmesi, bu araştırmacıları, kronikleri aşırı titizlikle kullanmaya yöneltmektedir. Osmanlı tarihinin ilk dönemleri hakkında kroniklerin kullanılması konusunda değişik görüşler için bkz. Imber, 1997: 77; Lindner, 1994: 199-208. Ancak, efsanelerin tamamıyla gerçek dışı söylenceler olmayıp, tarihi hakikatler ile de yakından bağlantılı olduğu bilinmektedir. Bu konuda bkz. *Efsaneler ve Gerçekler*, 2000.

Yazıcızade Ali, 1420-1451 tarihleri arasında kaleme aldığı *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, diğer adıyla *Oğuznâme* adlı eserinde, Osmanlıların, Oğuzlar'ın yirmi dört boyundan biri olan Kayı Boyu'ndan geldiğini belirtmektedir: Osmanlıların mensup oldukları Kayı Boyu, Oğuz Han'ın altı oğlundan en büyüğü olan Gün Han'ın büyük oğlu Kayı'nın soyundan gelmektedir. Osmanlıların soyunu Oğuz Han'a çıkaran ilk dönem tarihçileri yalnızca Ahmedî ve Yazıcızade Ali değildir. Şükrullah (ölümü 1489) da Osmanlıların, Oğuz Han'ın dördüncü oğlu Gök Han'ın soyundan geldiğini nakletmektedir. Azeri asıllı bir Türk olan Bayatî de, 1481 civarında yazdığı *Oğuznâme* adlı eserinde, Osmanlı soyunu Gün Han ve Kayı'ya çıkarmakta, dahası, Osman Bey'in atalarını İslamî şahsiyetlerle birleştirmektedir (Gallotta, 1997: 43-44). Enverî ise, daha farklı bir çizgi takip ederek, Kayı'yı, Oğuz Han'ın oğlu olarak göstermektedir: Oğuz Han, Nuh'un değil, Oğuz Türkmen Han adlı bir Türk reisinin kızı ile Peygamber'in İyad adlı bir arkadaşının neslinden gelmektedir. Oğuz Han'ın oğullarından birinin adı Kayı veya Cemşid Han'dır. Osmanlılar bu Kayı/Cemşid Han'ın soyundan gelmektedir (Imber, 1987: 18)[3]. Gerçekte, Osmanlıların sahabelerden birinin, yani Hicaz Arapları'nın soyundan geldiğini ilk söyleyen Enverî değil, İbn Hacer'dir. Enverî, İbn Hacer'in bu konudaki görüşünü alarak işlemiş ve uzun bir hikaye haline getirmiştir (Imber, 1997: 75).

Osmanlıların Kayı Boyu'na mensubiyetlerini gösteren yalnızca kronikler değildir. İkinci Osmanlı Sultanı Orhan Bey (1324-1362) tarafından bastırılan bir parada Kayı Boyu'nun damgası görülmektedir (Uzunçarşılı, 1972: 97-98, dipnot 2). Kayı Boyu'nun damgasına, II. Murad (1421-1451) dönemindeki paralarda da rastlanmaktadır. Bu damga, çeşitli savaş silahlarını ve eşyalarını, has ahırlara ait atları damgalamakta uzun dönem kullanılmıştır. Ayrıca, Orta ve Batı Anadolu'da Kayı Boyu'na ait pek çok yer adına rastlanmaktadır (Gallotta (1997), Sümer (1977)).[4] Belirtilmesi gereken diğer bir husus da, Osmanlıların, başka bir boya değil de Kayı Boyu'na mensup oldukları görüşüne ısrarla sarılmaları ve bunu tutarlı bir şekilde kaynaklarında tekrar etmeleridir. Oğuz Efsanesi'nin, Osmanlı Devleti'nin özellikle ilk iki yüzyılında daima ön planda yer aldığı, fakat, 16. yüzyılda, devşirmelerin baskın grubu oluşturduğu değişen saray ortamında, eski önemini ve meşrulaştırıcı niteliğini yitirdiği görülmektedir. Yine de, yüzyıllar süren hakimiyetleri boyunca Osmanlı Hanedanının, Oğuz Efsanesi ile

---

3 Bu makalenin, Türkçe tercümesi için bkz. "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", Özel-Öz (der.), 2000, içinde.

4 Anadolu'nun çeşitli yerlerinde rastlanan Kayı kabileleri hakkında bkz, Ataoğlu, 1996: 121. M. Fuad Köprülü, 1935'de Sorbonne Üniversitesi'nde (Fransa) verdiği bir dizi konferansta, Osmanlılar'ın etnik kökeni ve kuruluşu ile ilgili konulardaki görüşlerini açıklamıştır. Bu konferanslar, Fransızca olarak Paris'de basılmıştır (Köprülü, 1935). Eser, aradan uzun yıllar geçtikten sonra, 1959'da Türkçe'ye çevrilerek yayınlanmıştır (Köprülü, 1972). Anadolu'da Kayı Boyu'nun geçtiği yer adları konusunda bkz. s. 128.

"Türklük" bilinçlerini taze tutukları ileri sürülebilir. Yukarıda bahsedilen, Osmanlıların sahabelerden birinin veya Hicaz Arapları'nın soyundan geldiğini öne süren hikaye ise, yalnızca Enverî'ye mahsus kalmış, daha sonraları tamamıyla unutulmuştur (Imber, 1997: 77).

İlk dönem Osmanlı kaynaklarının konu hakkında verdikleri bilgileri değerlendiren ve konuyu değişik yönleriyle inceleyen Fuad Köprülü, Osmanlıların, Kayı Boyu'na mensup olduklarına kanaat getirmiş ve bunu ilk savunanlardan olmuştur (Köprülü, 1972: 123-126).[5] Bu görüşe muhalif araştırmacıların başında Paul Wittek gelmektedir. Osmanlı Beyliği'nin hızla gelişerek imparatorluk haline gelme hadisesini *gaza* ideolojisi ile açıklayan Wittek'e göre, Osmanlılar, herhangi bir kabile teşekkülü tarafından değil, "sınırlardaki gaziler" tarafından kurulmuştur. Yine Wittek'e göre, Osmanlı neslinin, Oğuz Han'ın en büyük oğlunun en büyük oğluna bağlanması (bu esasen Yazıcızade Ali'nin görüşüdür), dolayısıyla da, beyliği kuranların Kayı Boyu'na mensubiyetleri konusu şüphelidir. Kayı boyu hikayesinin II. Murad döneminde (1421-1451) ortaya atıldığını, bunun aslında Osmanlı egemenliğini Anadolu'daki diğer Türkmen boylarına kabul ettirmek üzere, eski Türk tarihinin kullanılmasından başka bir şey olmadığını iddia eden Wittek, Osmanlıların saygınlıklarını artırmak ve hükümranlıklarını kabul ettirmek amacıyla, kendi soylarını Kayılara bağlayan şecereler düzdüklerini ileri sürmektedir. Dahası, Timur karşısında 1402'de uğradıkları yenilginin izlerini silmek ve yeniden toparlanmak için de, soylarını Oğuzlara bağlayan şecerelere ihtiyaç duymuşlardır (Wittek, 1965: 7-11).[6]

Diğer yandan, Osmanlıların Kayılara mensubiyetini kabul etmekle birlikte, Kayılar'ın Moğollar'dan geldiğini ileri süren J. Marquart, bu konudaki görüşüyle pek çok araştırmacıyı etkilemiştir. Bunlardan biri olan Zeki V. Togan, Osman'ın babası Ertuğrul'un idaresindeki Kayı aşiretinin, Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad ile, Celaledin Harzemşah arasındaki mücadele sırasında, 1230 tarihinde Anadolu'ya geldiği düşüncesindedir. Bu aşiretin Orta Asya'daki kökenlerini araştıran Togan, Kayı-Moğol bağlantısı ile ilgili Marquart'ın teorisini daha da geliştirmiştir. Konuyu dönemin eserleri ışığında inceleyen Köprülü'ye göre ise, Marquart, dolayısıyla da Togan, "Kay" adını taşıyan bir Moğol kabilesi ile Türk olan "Kayı" kabilesini karıştırmışlardır (Köprülü, 1972: 126-127).[7] Bunlar, biri Moğollara, diğeri Oğuzlara ait iki farklı

5 F. Köprülü'nün şu çalışmasına da bkz. 1999: 91-92. Bu eser yazarın, *Belleten,* sayı 23, cilt VII (1943), s. 219-303'de yayınlanan "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri" başlıklı makalesinin kitap haline getirilmiş halidir.

6 Bu meşhur kitap, bir kaç kez Türkçeye çevrilmiştir, son çeviri için bkz. Wittek (1995). Gallotta, 1997: 46. Wittek'in görüşlerinin ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Köprülü, 1999: 74-90.

7 Köprülü, *Osmanlı'nın Etnik Kökeni* adlı eserini, tamamıyla, Marquart ve Z. V. Togan'ın görüşlerinin eleştirisine hasretmiştir. Bkz. s. 7-90.

aşirettir. Osmanlıların ataları olan bu ikinciler, Anadolu'ya 13. yüzyılda değil, Anadolu'nun ilk fetih döneminden itibaren gelmişler ve mensup oldukları Artukoğulları Beyliği'nin kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Daha sonraları, Anadolu'nun güneydoğu, orta ve kuzeybatısına yayılarak buralara yerleşmişlerdir. 16. yüzyılda, Anadolu'da, yarı-göçebe hayat süren, Kayılara mensup küçük bir boya rastlanması, bunların, bu döneme gelinceye kadar yerleşik hayata geçtiklerini göstermektedir. Yine, Köprülü'ye göre, Kayı Boyu'na mesup olan Osman Bey'in küçük aşireti, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda hiçbir rol oynamadan diğer gruplar arasında eriyip gitmiştir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti, ilk gelişim dönemlerinde bile kabilevi özellikler göstermemiştir (Köprülü, 1999: 91-92).

Osmanlılar'ın etnik kökenleri konusunda, genelde tartışılan boy hikayeleri çizgisi dışına çıkan farklı bir görüş de, Sencer Divitçioğlu'na (1999: 28-29) aittir. Osmanlı kronik geleneğinden, yalnızca Şükrullah'ın *Behçetü't-Tevarih* adlı eserindeki, Osmanlıların Oğuz Han'ın oğlu Gök Han'ın soyundan geldiği rivayetini alarak Gök Han'a bağlı alt-boyları Osmanlı kroniklerinde takip eden Divitçioğlu, Bayatlı, Nişancı Mehmet Paşa ve Ruhi'de geçen alt-boylar arasında Çavuldur'un zikredildiğini tespit etmiştir. Bu tespiti, Orhan Bey'e ait bir sikke üzerinde rastlanan damganın kendisine göre Çavuldur damgasının tersine çevrilmiş hali olduğu görüşü ile birleştiren Divitçioğlu, Osmanlıların Çavuldur boyundan geldiklerini ileri sürmektedir. Ancak, yukarıda da bahsedildiği üzere, Orhan Bey'in cülusunun üçüncü senesine (1327) tesadüf eden bu parada rastlanan damganın, Kayı boyuna ait olduğu araştırmacılar arasında genel kabul görmektedir.[8]

ŞECERELERİ

İlk Osmanlıların Orta Asya'daki uzak ataları ile ilgili hikayeler efsane olarak değerlendirilirken, Osman'ın yakın akrabaları ile ilgili rivayetler de günümüz araştırmacıları tarafından birer fantezi olarak görülmektedir. Kaynaklarda geçen şahsiyetler karşılaştırıldığında birbirini tutmayan ve tarihi şahsiyetlerle uyuşmayan kişilerin ortaya çıkması, araştırmacıları bu şekilde düşünmeye yöneltmiştir. Bu şahsiyetlerden en önemlisi Ertuğrul'un babası olarak gösterilen Süleymanşah'dır.

Ayrıntıda bazı farklılıklar olmasına rağmen, ilk dönem Osmanlı kronik geleneğinin -Şükrullah, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Bayatî ve Oruç- Süleymanşah hakkında naklettikleri hikayelerde mutabık oldukları görülmektedir (Uzunçarşılı, 1972: 100, dipnot 2).

---

8 Uzunçarşılı, 1972: 94'deki Kayı boyu damgası ile, s. 96'daki Çavundur/Çavuldur boyu damgası karşılaştırıldığında, bu damgaların birbirlerine kolayca benzetilemiyecek kadar farklı olduğu görülmektedir.

Anonim kroniklere ve Oruç'a göre, Süleymanşah İran'da Mahan Şahı'dır. Moğol istilasının akabinde buradan kaçarak Anadolu'ya gelmiş ve Rum ülkesinin hükümdarı olmuştur. Âşıkpaşazâde'ye göre, Süleymanşah, maiyeti ile birlikte "kâfire karşı savaşmak üzere" gönderilmiştir. Ancak, Süleymanşah'ın, kazandığı zaferin ardından, Haleb'den Türkistan'a giderken, Fırat nehrinde boğularak ölmesi üzerine, maiyetindeki adamları dağılmıştır: Bir kısmı Caber'de kalmış, bir kısmı ayrılarak Suriye Türkmenleri ile Anadolu Türkmen ve Tatarları'nı oluşturmuştur. Küçük bir bölümü de Süleymanşah'ın üç oğlu Sungur Tekin, Gündoğdu ve Ertuğrul'un etrafında toplanmıştır. Karamanlı Mehmed Paşa'ya göre ise, Oğuz soyundan gelen ve Osman'ın atası olan Kayık Alp, Ermenistan'daki Ahlat'ta yaşarken, Moğollar'ın Bağdat'ı istilası üzerine bozguna uğrayan Selçuklular'la birlikte kaçarak Anadolu'ya gelmiş ve Karacadağ'a yerleşmiş, daha sonra da başka bir yere göç etmiştir. Sarkuk Alp, Gök Alp, Gündüz Alp ve Ertuğrul, Kayık Alp'in soyundan gelmektedir. Neşrî, Osmanlıların şecereleri ile ilgili bu iki versiyonu uzlaştırarak, Gazneli Mahmud döneminde (1030'da), Gök Han soyundan gelen bir Oğuz topluluğunun, Ermenistan'daki Ahlat'a yerleşmesinden bahsetmekte, diğer yandan da, Süleymanşah'ın Moğolların baskısı ile İran'dan Anadolu'ya göç etmesini anlatmaktadır (Gallotta, 1997: 46-47).

Diğer bir grup Osmanlı kroniğinde, Gündüz Alp isimli bir şahsiyet ortaya çıkmaktadır: Ahmedî ve Yazıcızade Ali'ye göre, Gündüz Alp, Gök Alp ile birlikte, Ertuğrul'un arkadaşıdır. Enverî'de ise, Gündüz Alp ve Gök Alp kardeştir ve Gündüz Alp, Ertuğrul'un babasıdır. Eserini 1480'de tamamlayan Karamanlı Mehmed Paşa, Gök Alp'i, Gündüz Alp'in babası, Ertuğrul'u da Gündüz Alp'in oğlu olarak göstermektedir. Ertuğrul'un babası konusundaki iki farklı versiyonu inceleyen ve nihai noktayı koyan yine Neşrî olmuştur. Neşri'ye göre, Ertuğrul'un babası ve Osman'ın büyükbabası Süleymanşah'tır. Gök Alp ve Gündüz Alp'in soyundan gelen Ertuğrul, aynı adı taşıyan başka bir şahıstır. Neşrî'nin görüşü genel kabul görmüş ve ardından gelen tarihçiler tarafından tekrar edilmiştir (Imber, 1987: 19).

Osmanlıların şeceresi ile ilgili değişik görüşler öne süren, biri Farsça diğeri de Arapça iki kaynak daha mevcuttur. Az bilinen bu kaynaklardan ilkine, 1520 tarihinde, Hademir tarafından Farsça olarak kaleme alınan *Habibü's-Siyer*'e göre, Sultan III. Alaeddin Keykubad zamanında Davud adlı bir Türkmen beyi, onbin çadırlık maiyeti ile birlikte, Deşt-i Kıpçak'tan ayrılarak Anadolu'ya gelmiş, burada kendi seçtiği bir bölgeye yerleşmiştir. Davud Bey, Anadolu Selçuklu Sultanı Keykubad'ın kendisini ziyareti sırasında, Sultan'a değerli hediyeler ve, oğlu Osman'ın da aralarında bulunduğu askerler sunmuştur. Sultan Osman'ı beğenmiş ve geleceğinin parlak olacağını sezmiştir. Kendisine sunulan hediyeleri Osman'a veren Sultan, Osman'ın, babası Davud ile birlikte Bursa civarına yerleşmesini buyurmuş, kızını da Osman'a vermiştir. Daha

sonra, Sultan'ın varis bırakmadan ölümü üzerine Osman tahta geçmiştir (Huart, 1917: 459-460).

İbn Haldun tarafından 1402'den önce kaleme alınan Arapça *Tarihü'l-İber*'e göre ise, Kutalmış oğlu Süleyman Bey Anadolu'da hüküm sürerken, Müslim bin Kureyş, Anadolu hakimlerinin eskiden beri kendisine ödedikler haracı istemiş, Süleyman da, bu talebi reddetmiştir. Bunun üzerine, Müslim bin Kureyş, Arapları ve "Cık" adlı bir beyin kumandasındaki Türkmenleri toplayarak Süleyman'ın üzerine yürümüştür. İki taraf Antakya'da karşılaşmışlardır. Müslim bin Kureyş tarafında bulunan Türkmenler, mensubiyet duygusu ile Süleyman tarafına geçerek, Anadolu'ya gelmişlerdir. Moğol döneminde Anadolu'ya gelen Türkmenlerin başında Muhammed, kardeşi İlyas, Ali ve Sevinç Bey'ler bulunmaktadır. Bunların Cık'ın neslinden olması gerekmektedir. Kendilerine Moğollar tarafından sancak ve bazı topraklar verilmiş (asıl metinde, bu toprakların nereler olduğu kaydedilmemiştir), ve bu topraklara yerleşmişlerdir. O tarihten beri, Türkmenler bu bölgede yaşamaktadır. Osman'ın nesli, oraların hakimidir ve anılan bölgede yüz yıldır hüküm sürmektedir (Huart, 1917: 461-464).

Bahsedilen Arap ve Fars kaynaklarında kaydı geçen şahısların, ilk dönem Osmanlı tarihindeki şahsiyetlerle herhangi bir isim benzerliğinin bile olmadığı görülmektedir. Ancak, bu kaynaklar, ilk Osmanlıların hareket sahalarını göstermeleri bakımından önemlidir. Diğer yandan, Ertuğrul'un babasının Süleymanşah olduğu konusunu ilk eleştiren Gibbons, böylesine büyük bir kitleyi idare ettiği söylenen Süleymanşah'ın kaynaklarda gözden kaçmasının gerçek dışı olduğunu ileri sürmektedir (Gibbons, 1998: 221-222). Wittek'e göre ise, Süleymanşah, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Kutalmışoğlu Süleymanşah'dan başkası değildir. Bu Süleymanşah, Osman'ın dedesi olduğu varsayılan Süleymanşah gibi, Halep civarında bulunmuş ve savaş kazanmıştır. Kısa bir süre sonra da vefat etmiştir. Ancak, Fırat nehrinde boğularak ölen kendisi değil, oğlu Kılıçarslan'dır. Özetle, Süleymanşah, Osmanlıların değil, Anadolu Selçukluları'nın atasıdır (Wittek, 1965: 21; Gallotta, 1997: 48).

İlk dönem Osmanlı Sultanları'nın şecereleri ile ilgili diğer bir konu da, Orhan Bey'in annesinin kimliğidir. Dönemin kroniklerinden Âşıkpaşazâde, Oruç ve Neşrî'ye göre, Osman Bey, Şeyh Edebali'nin kızı Mal Hatun'la evlenmiş, bu evlilikten, Orhan ve Alaeddin doğmuştur. Ancak, 1324 tarihli Orhan Bey vakfiyesinde, Orhan'ın annesi hakkında, "Mal Hatun binti Ömer" (Ömer kızı Mal Hatun) kaydı geçmektedir. Bu kayda göre, Orhan Bey'in annesinin, Edebali'nin kızı Mal Hatun olması mümkün değildir. Dolayısıyla, Osmanlı sultanları, muhtemelen, Edebali'nin kızının soyundan gelmemektedir (Uzunçarşılı, 1972: 105-106, dipnot 3; Krş. İnalcık, 1998: 46). Konu hakkında kroniklerde kaydedilenler, Osmanlılarla dönemin tanınmış ve itibarlı bir şeyhi olan Edebali arasında bağ kurma çabalarının sonucu olarak değerlendirilebilir:

Böylece, Osmanlıların soyları ruhani bir silsileyle Muhammed Peygamber'e kadar çıkartılarak, idarelerine meşruluk kazandırılmak istenmiştir (Imber, 1987: 20-22. Ayrıca bkz. Ocak, 1999: 225-229).

AŞİRETLERİ

İlk Osmanlıların aşiretlerinin mahiyeti, yani göçebe, yarı-göçebe veya yerleşik olup olmadıkları konusu, onların etnik kökenleri ve şecerelerinden daha hararetli tartışmalara yol açmıştır. Bunun nedeni ise, konunun, yalnızca ilk Osmanlıların ne tür bir topluluk olduğuyla değil, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunu ve kısa sürede hızla gelişerek imparatorluğa dönüşmesini etkileyen faktörlerin açıklanmasıyla da yakından ilgili olmasıdır. Araştırmacılar, konu hakkındaki görüşlerini, iddialı tezler etrafında formüle ederek ileri sürmüşlerdir. Bu tezlerin en bilineni, Wittek'in meşhur "Gazi Tezi"dir. Wittek'e göre, Osmanlılar başlangıçta *gaza* yapma düşüncesiyle bir araya gelmiş *gazi*lerdir. Osmanlı Devleti, herhangi bir "aşiret teşekkülü" tarafından değil, "sınırlarda yaşıyan gaziler" tarafından kurulmuştur. Devletin kuruluşu ve gelişmesinde esas rolü oynayan güdü ise *gaza* ideolojisidir. Wittek'in bu konudaki en önemli dayanağı, Osmanlılar'a ait en eski tarihli (1337/38) Bursa'daki kitabedir. Bu kitabede, Orhan Bey, *"Mücahid, Sultanü'l-guzât, Gâzi bin gâzi"* (Cihad/Gaza yapan, gazilerin Sultanı, Gazi oğlu gazi) ünvanları ile kaydedilmiştir.[9] *Mücahid* ve *gazi* aynı anlama gelen terimlerdir ve İslam adına *cihad/gaza* yapan kişiler için kullanılmaktadır.[10] Wittek'i gaza ideolojisini öne sürmeye yönelten de kitabedeki bu ünvanlar olmuştur. Gaza teriminin rastlandığı yer yalnızca Bursa kitabesi değildir. İlk dönem Osmanlı kroniklerinde (Âşıkpaşazâde, Bayatî ve Oruç) ve dönemin sözlü geleneğinde, gaza ile ilgili hikayelere sıkça rastlanmaktadır (Imber, 1987: 9-13).

Wittek'in *Gazi Tezi*'ni esasda kabul eden Köprülü, ilk Osmanlıların uçlardaki hayatlarını ve teşkilatlarını açıklıyarak, gazi tezini destekleyen deliller sunmaktadır. Ancak, yukarıda da belirtildiği üzere, Köprülü, Wittek'in Osmanlıların Kayı Boyu'ndan gelmediği görüşüne katılmamakta, Osman Bey'i, Kayı Boyu'na ait küçük ve önemsiz bir aşiretin lideri olarak nitelendirmektedir. Köprülü'ye göre, ilk Osmanlılar yarı-göçebe bir topluluktur (Köprülü, 1972: 125).

Wittek'in tezine en şiddetli eleştiri Rudi P. Lindner'den gelmiştir. Lindner'e göre, ilk Osmanlılar, "gaziler" değil, "göçebeler"dir. Onları harekete geçiren güdü de, "gaza" değil, "yağma"dır. Osman Bey, Orta Asya göçebeleri arasındaki geleneğe uygun olarak

9 *Gazi* tezi ve bu tez ile açıklanan Osmanlı yükselişi için bkz. Wittek, 1965: 14-15; 33-51.

10 Uçboyu kültürünün en önemli unsuru olan *gaza*nın, bu kültür bağlamında açıklanması hakkında bkz. İnalcık, 1976: 16-20.

Sultan Osman Gazi akçe (tarihsiz), ön ve arka yüzü

bey seçilmiştir. Diğer yandan, Osmanlılar, Hıristiyan Bizans'la iyi ilişkiler içinde bulunurken, Müslüman komşularıyla savaşıyorlardı. Bu da gaza ideolojisine ters düşüyordu.[11] Ayrıca, ilk dönemde, Osman Bey'in etrafındakilerin gazi değil, *alp* sıfatını taşımaları, Osmanlıların göçebe olduklarını gösteren bir başka kanıttı. Lindner'e göre bu "göçebe topluluk", bulundukları bölgede gelişen şartların tesiriyle değişime uğrayarak, zaman içinde "yerleşik" hale dönüşmüştür (Lindner, 1983: 1-38).[12] Lindner'in görüşlerindeki eleştirilen nokta, ilk kuruluş yıllarındaki kabile yapısının önemini abartması ve yarı-göçebe bir hayat süren Kayı Boyu'nun, İslamî bir güdü ile hareket edemeyeceği gibi iddialı bir tezi öne sürmesidir (Öz, 1992: 10).

Wittek'in ilk Osmanlılar'la ilgili görüşlerini eleştirenler yalnızca Köprülü ve Lindner değildir. Colin Heywood da, Wittek'in tezinin ispatlanması için izlenen yolun tarihsel açıdan ve yöntem bakımından uygun olmadığını belirtmektedir. Heywood, Wittek'in görüşünde Alman milliyetçi tarih yazım geleneğinin güçlü etkisinin olduğu düşüncesindedir. Geleneğe göre, devletlerin kurulması için büyük idealler

---

11 Bilindiği üzere, gaza yalnızca gayrimüslüm ülkelere *(Darü'l-harb)* karşı yapılmaktadır. Ancak, Osmanlılar, sadece Bizans'a değil, Anadolu'daki Türkmen Beylikleri'ne karşı da savaşıyorlardı. Gaza ideolojisine, dolayısıyla da, İslami ilkelere ters düşen bu duruma Osmanlılar çözüm yolu bulmakta gecikmediler. Bizans'a gaza yapılırken, Türkmen Beylikleri'nin Osmanlılar'a karşı birleşerek harekete geçmeleri, Osmanlılar'ın, Müslüman topraklara yapacakları akınlar için meşru bir neden hazırladı: Türkmen Beylikleri'nin Gazaya engel olmaları. Böylece, I. Murad'ın "mani-i gazaya gaza, gaza-yı ekberdir" sözleriyle meşrulaştırılan fetih siyasetiyle Osmanlılar, Türkmen Beylikleri'ne karşı fetihlerini meşru bir zemine oturttular. Genelde, Müslüman ülkelere karşı yapılan savaşların meşrulaştırılması ve özelde, Osmanlılar'ın Saruhan Beyliği'ne karşı güttükleri fetih siyaseti konusunda bkz. Emecen, 1997: 34-40.

12 Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Lindner, 2000.

gerekmektedir. Wittek bu ideali, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda aramış ve "gaza" ideali olarak tanımlamıştır. Colin Imber ise, Wittek'in tezinin "ideolojik" niteliğine karşı çıkarak, ilk dönem Osmanlı kroniklerinde verilen bilgilerin gerçeğe uygunluğunun dikkatlice incelenmesi gerektiği görüşündedir. Imber'e göre, gaza ideolojisi, kroniklerin Osman'ı kabile lideri olarak tasvir etmeleri ile ters düşmektedir. Bursa kitabesinin yanısıra, Wittek'in delil olarak kullandığı yazılı kaynak, orijinal versiyonu 1390'lara ait olan, Ahmedî'nin *İskendername*'sidir. Bu eser, *gaza* hakkında bir bölüm ile başlar ve Osman ve haleflerini *gazi* olarak tasvir ederek devam eder. Ancak, Ahmedî tarihçi değil ahlakçıdır ve *Tarih*'i eğer bir şeyin aksini ispat ediyorsa, o da *gazi* kökeni teorisidir. Eserde geçen önemli bir dize şöyledir: "Dinin hizmetkarları kafirlere karşı *aktılar/* dolayısıyla *gaza*ya *akın* adını verdiler". Bu da göstermektedir ki, Ahmedî'nin günlük kullanımda duyduğu kelime *akın* ve *akıncı*dır. Bu terimlerin, "kutsal savaş" ve "kutsal savaşçı" anlamlarına gelen Arapça *gaza* ve *gazi* karşılıklarını kullanarak, onları tasvip etmiştir. Yine, Imber'e göre, 14. yüzyılda sürekli bir savaş hali mevcuttur ve Ahmedî, Osmanlı efendisinin adına, bu fiili duruma dini bir hava verme çabası içerisindedir. Metninin, İmparatorluğun "kökeni" ile hiç bir alakası yoktur (Imber, 1994: 135-136).[13]

Ronald C. Jennings de (1986: 151-161), Wittek'in öne sürdüğü delilleri eleştirerek Osmanlı Devleti'nin *gazi* niteliğine karşı çıkmaktadır. İlk Osmanlıların mahiyeti konusunda, daha muhalif görüşe sahip olan H. A. Gibbons'a göre, Osmanlılar kuzey-batı Anadolu'nun en uzak köşesine yerleştikleri için, doğudan göçlerle gelen Türkmenlerle temasa geçme fırsatları hiç olmamıştır. Anadolu'daki Türkmenlerden uzak kalan Osmanlılar, mahalli halka yönelerek onları Müslüman yapmış, böylece "yeni bir ırk" ortaya çıkmıştır. Gibbons'a göre, ilk Osmanlılar çobanlıkla geçiniyorlardı ve, ancak Anadolu'ya geldikten sonra Müslümanlığı kabul ettmişlerdi. Bizans arazisi aleyhine genişleyen bu küçük grubun, bir yandan din değiştirme, diğer yandan da evlilikler yolu ile, büyük kısmı Rumlardan oluşan yerli halk ile karışması sonucunda, tarih sahnesine, "Osmanlı" adıyla yeni bir ırk çıkmıştır (Gibbons, 1998: 10-28). Gibbons'un, yeni bir ırkın doğuşunu açıklayan ve Osmanlıların başarısını bu yeni ırka mal eden iddialı tezine Köprülü'nün cevabı aynen şöyledir: "Hıristiyan unsurlar arasında İslam misyonerliğinin faaliyet göstermiş olduğunu kökünden inkar etmek istemiyoruz. Ancak, bilhassa XIV. asırda, bu İslamlaşmanın, Gibbons'un iddiası derecesinde olduğunu kabul etmediğimiz gibi, bunun-Türk karakterlerinden tamamen ayrı-yepyeni bir ırk veya bir kavim yaratarak "büyük bir devletin nüvesini teşkil ettiği" faraziyesini, sadece bir fantezi olarak tavsife kendimizi selahiyetli buluyoruz" (Köprülü, 1972: 48).[14]

13 Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bkz. Heywood, 1988; Heywood, 1989; Imber, 1986; Imber 1987.
14 Gibbons'un görüşlerinin ayrıntılı bir eleştirisi için bkz, s. 35-50.

Wittek ve Lindner dışında araştırmacıların büyük bir kısmı ilk Osmanlıların yarı-göçebe Türkmenlerden oluştuğunu kabul etmektedir. Dönemin kaynaklarında bunu destekleyen kanıtlar mevcuttur. Örneğin, Âşıkpaşazâde, Osman ve aşiretinin mevsimlik göçlerinden ve peynir, koyun ve halı gibi göçebe ekonomisine has ürünlerden bahsetmektedir. Bir vesile ile de, aşiretteki kadınların tekfurun düğününe katılmak üzere Bilecik'e gitmeyi istemediklerini, sahraya alışık oldukları için şehirin onlara dar geldiğini anlatmaktadır (Gallotto, 1997: 53).

Diğer yandan, Osman ve babasının köylü olduğunu belirten gelenek yalnızca Mihailoviç (1975) ve *Historia Turchesca*'da (Lezze 1910) mevcuttur.[15] Bu gelenek Oruç metninde, "Ertuğrul, Osman küçük iken ona çift sürdürdü" şeklinde geçmektedir. Metne göre, daha sonra, Ertuğrul ve oğulları yaylaya gitmektedir. Yaylaya gidenler çiftçilik yapmayacağına göre, bağlantısız görünen bu cümlenin, Ertuğrul ve oğlunun köylü olduğunu kabul eden geleneği yansıttığı açıktır. Kaynaklarda geçen köylü geleneğinin kökeni belli değildir. Mihailoviç ve *Historia Turchesca*'da geçtiğine göre, bu geleneğin kapıkulları arasında yaygın olması muhtemeldir. Imber'e göre, kapıkullarının çoğunun köy kökenli olmaları, hizmetinde bulundukları hanedanı kendi tecrübeleri doğrultusunda görmek istemelerine yol açmış olabilir (Imber, 1997: 76-77). Osmanlıların köylü olduklarına dair gelenek, ilk dönem kaynaklarında rastlanan yarı-göçebe imajı ile uyuşmadığı için fazla taraftar bulamamıştır.

Moğolların baskısıyla Anadolu'ya gelen ve burada kendilerine yurt arayan hareketli Türkmen kitlelerini, "yarı-göçebe" olarak tanımlamak daha uygun görünmektedir. Bu kitlelerin bir kısmını oluşturan Osmanlıların da, benzer durumda olduklarını söylemek mümkündür. İlk dönemlerde, fetihlerle sınırların sürekli genişlediği de göz önüne alınırsa, böylesine hareketli bir Beylik'te yaşıyanların, kısa sürede yer değiştirmeye hazır, yarı-göçebe kitleler olduğu görüşü daha da kuvvetlenmektedir. Bu söylenenler, yalnızca, Osmanlıların ilk dönemleri için geçerli olmaktadır. Beylik'deki siyasi, idari, askeri ve ekonomik gelişmelere paralel olarak, toplumsal düzeyde de değişmeler meydana gelmiş, zaman içinde, yerli halkın büyük kısmı toprağa yerleşmiş, göçlerle gelen kitleler de yeni fethedilen topraklara iskan edilerek, yerleşik toplum düzenine geçilmiştir. Bu dönüşüm, ilk Osmanlılar'ı göçebe olarak niteleyen ve, yerleşik hayata geçiş sürecini, Orhan Bey'in ilk yıllarında başlatan Lindner'in görüşünün özüne de uygundur (Lindner, 1993: 51).

Konuyla ilgili olarak yapılan tartışmalarda da görüldüğü üzere, ilk Osmanlıların aşiretleri, onların hızla genişleme ve büyüme olgusuyla birlikte ele alınarak incelenmiştir. Günümüze yaklaştıkça, araştırmacıların, ilk Osmanlılar denince akla gelen Kayı aşireti çekirdeğinden ve bunlarla ilgili tartışmalarda uzaklaşarak, Kayı aşiretini de içine alan,

15 Konstantin Mihailoviç'in anıları hakkında bkz. Imber, 1994: 120-122.

daha geniş ve sürekli genişleyen ilk dönem Osmanlı toplumunun etnik, sosyal, dini, ekonomik, kültürel yapılarına yoğunlaştığı görülmektedir. Bu araştırmacılardan, Cemal Kafadar, *Between Two Worlds* adlı kitabında, ilk Osmanlıların mahiyeti ve gelişmelerindeki itici güçü, Türk ve Bizans dünyaları arasında gelişen "uçboyu toplumu" kavramı etrafında formüle etmekte ve açıklamaktadır. Gaza idealinin ilk dönemdeki önemini kabul etmekle birlikte, gazanın anlamının ve öneminin Osmanlı Devleti'nin ilk yüz elli yılı içinde değiştiği görüşünde olan Kafadar, ilk dönemdeki uçboyu toplumunun "maceracı ruhuna" ve "toleranslı tutumuna" dikkati çekmektedir (Kafadar, 1995).[16]

SONUÇ

Osmanlıların kuruluş yıllarına dair ilk yazılı kaynakların, kuruluştan yüz seneden fazla zaman sonra kaleme alınmış olması, diğer bir ifadeyle, kuruluş dönemini anlatan çağdaş kaynakların bulunmaması nedeniyle, bu döneme dair bilgilerin çoğu, ikinci elden kaynaklara dayanmak zorunda kalmıştır. Buna, bir de, kaynaklar arasında beliren farklı rivayetler ve farklı şahsiyetler eklenince, kuruluş döneminin üzerine kalın bir sis tabakası çökmektedir. Bu sis tabakasının, efsanelerle birlikte, hakikatleri de içinde barındırdığı muhakkaktır. Bu ikisini birbirinden ayırmak da araştırmacılara düşmektedir. Konu üzerine şimdiye kadar yapılan çalışmalar, kroniklerin ve döneme ait değişik kaynakların karşılaştırmalı eleştirilerine sınırlı olmaktadır. Kroniklerde nakledilen rivayetlerin, arşiv belgeleri ile karşılaştırılması, yeni başvurulan bir yoldur.[17] Kroniklerde anlatılan ve arşiv belgelerinde geçen yer adları, olaylar ve nesnelerin (bunlar kale, yol, saray vs. olabilir) sahada araştırılması -toponimik, topografik ve arkeolojik çalışmalar- ise, ancak üç beş yıllık bir geçmişe sahiptir.[18] Bu yönde yapılan çalışmaların çoğalması ve sonuçların alınmaya başlanmasının, Osmanlı tarihinin, "kara delik" diye nitelendirilen ilk dönemlerinin anlaşılmasına büyük katkılar sağlıyacağı

16 Ayrıca bkz. Kafadar, 1999. İlk dönem Osmanlı toplumunun dini ve sosyal yönlerden tahlili için bkz. Melikoff, 1997: 149-158. Ocak, 1997: 159-172.

17 Örneğin, İlk dönem kroniklerinde rastlanan, Osman Bey'in, amcası Dündar Bey'i öldürerek, yerine bey olması rivayetini, diğer arşiv kaynaklardaki bilgilerle karşılaştıran Kafadar (1994), Hüdavendigar Livası Tahrir Defteri'nde (1521) de Dündar Bey'a ait kayda rastlamıştır.

18 Bu konuda Türkiye'de yürütülmekte olan iki projeden bahsedilebilir. Biri, Fransız Bizantinist, Lefort, başkanlığında Osmanlı Devleti'nin ortaya çıktığı bölgede (Bitinya) yapılan yüzey araştırmalarıdır. Diğeri ise, Halil İnalcık'ın başkanlığında, 1994 yılında başlatılan projedir. Bu proje çerçevesinde, ilk Osmanlılar'ın yerleştikleri sahalarda, yüzey araştırmaları yapılmaktadır. İnalcık, çalışmaların daha geniş sahayı kaplaması için, ilgili kurumlara projeler sunduğunu belirtmektedir. Bu konular ve ilk dönem Osmanlı tarihinin çalışılması hakkında İnalcık'ın önerileri için bkz. Kaplanoğlu, 2000: 8-14.

muhakkaktır. Böylece, "efsane" diye nitelendirilerek fazla itibar edilmeyen ilk dönem kroniklerinde yer alan bilgilerdeki gerçeklik paylarını tespit etmek mümkün olabilecektir.

Yukarıda yapılan değerlendirmelerden, şu sonuçlar çıkarılabilir: Osmanlıların Oğuzların Kayı Boyu'ndan geldikleri konusunda günümüz araştırmacılarının çoğunluğu hemfikirdir. Ancak, kronikler arasındaki çelişkilere dikkati çeken ve konunun dönemin tarihçileri tarafından işlendiği şartları göz önüne alan araştırmacılar, Oğuz Efsanesi'nin Osmanlıların hükümranlık iddialarını meşrulaştırmak üzere uydurulduğu görüşünü benimsemektedir. İlk Osmanlıların yarı-göçebe bir aşiret olduğu da genel kabul gören olgular arasındadır. Osmanlı Devleti'ni kuran bu çekirdek aşiretin lideri Osman Bey'dir. Osman Bey'in babası Ertuğrul, oğlu ise Orhan'dır. Geriye kalanın ise, içinden gerçeklerin ayıklanmasını bekleyen efsaneler olduğu ileri sürülebilir.

KAYNAKLAR

Birincil kaynaklar:

Ahmedî, *İskendernâme*, haz. İsmail Ünver, Ankara, 1983.

Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, 1949.

Enverî, *Düsturnâme-i Enverî*, yay. Mükrimin Halil Yinanç, İstanbul, 1928.

Karamanlı Mehmed Paşa, *Osmanlı Sultanları Tarihi*, haz. N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, 1949, içinde.

Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihannüma*, 2 cilt, haz. F. R. Unat ve M. A. Köymen, Ankara, 1949.

Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, haz. N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, 1949, içinde.

Şükrullah, *Behçetü't-tevârih*, haz. N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, 1949, içinde.

Araştırmalar:

Ataoğlu, Remzi (1996) "Kayı Boyu Hakkında Bazı Bilgiler", *Osman Gazi ve Dönemi-Sempozyum Sonuç Bildirileri*, Bursa, 117-121.

Demirtaş, Faruk (1948) "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", *Belleten*, XII/47, s. 575-615.

Divitçioğlu, Sencer (1999) Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, İstanbul: YKY.

Efsaneler ve Gerçekler, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Panel/Tartışma Bildirileri, Ankara: İmge Y., (baskıda).

Emecen, Feridun (1994) "Kuruluştan Küçük Kaynarcaya", Ekmeleddin İhsanoğlu

(haz.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 5-22.

Emecen, Feridun (1997) "Osmanlı Beyliği'nin Batı Anadolu Türkmen Beylikleri Fetih Siyaseti: Saruhan Beyliği Örneği", Elizabeth A. Zachariadou (haz), *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 34-40.

Gallotta, Aldo (1997) "'Oğuz Efsanesi' ve Osmanlı Devleti'nin Kökenleri: Bir İnceleme", Elizabeth A. Zachariadou (haz.), *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 41-61.

Gibbons, H. A. (1998) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi Özdem, Ankara.

Huart, Clement (1917) "Les origines de l'Empire Ottoman", *Journal des Savants*, Avril, 459-464.

Heywood, Colin (1988) "Wittek and Austrian Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, 7-25.

Heywood, Colin (1989) "Boundless Dreams of Levant, Paul Wittek, the George, Kreis and the Writing of Ottoman History", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, 32-50;

Imber, Colin (1986) "Paul Wittek's 'De la Defaite d'Ankara a la Prise de Constantinople'", *Osmanlı Araştırmaları*, V, 65-81.

Imber, Colin (1987) "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*/ 19, 7-27.

Imber, Colin (1990) *The Ottoman Empire, 1300-1381*, İstanbul.

Imber, Colin (1994) "Canon and Apocrypha in Early Ottoman History", Colin Heywood, Colin Imber (haz.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage*, İstanbul: The Isis Press, 117-137.

Imber, Colin (1997) "Osman Gazi Efsanesi", Elizabeth A. Zachariadou (haz)., *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 68-77.

İnalcık, Halil (1976) "The Rise of the Ottoman Empire", M. A. Cook (haz.), *A History of the Ottoman Empire to 1730*, Cambridge: Cambridge University Press, 16-20.

İnalcık, Halil (1981) "The Question of the Emergence of the Ottoman State", *International Journal of Tukish Studies*, Spring-Summer, vol. 2,/ 2, s. 71-79.

İnalcık, Halil (1998) "How to Read Âşıkpaşazâde's History", *Essays on Ottoman History*, İstanbul: Eren Y., 46.

Jennings, Ronald C. (1986) "Some Thoughts on the *Gazi*-Thesis", *Wiener Zeitchrift für Die Kunde des Morlengands*, 76, 151-161.

Kafadar, Cemal (1994) "Osman Beg and his Uncle: Murder in the Family?", Colin Heywood, Colin Imber (haz.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage*, 157-163.

Kafadar, Cemal (1995) *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, Berkley-Los Angeles: University of California Press.

Kafadar, Cemal (1999) "Ortaçağ Anadolusu ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine", *Cogito*, Sayı 19, 63-75.

Kaplanoğlu, Raif (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, İstanbul.

Kitsikis, Dimitri (1996) *Türk-Yunan İmparatorluğu*, İstanbul: İletişim Y.

Köprülü, M. Fuad (1935) *Les Origines de I'Empire Ottomans*, Paris.

Köprülü, M. Fuad (1972) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara: Başnur Matbaası, 2. basımı.

Köprülü, M. Fuad (1999) *Osmanlı'nın Etnik Kökeni*, İstanbul.

Lezze, Donado da (1910) *Historia Turchesca (1300-1514)*, (haz. I. Ursu), Bükreş.

Lindner, Rudi Paul (1983) *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomigton,

Lindner, Rudi Paul (1994) "Beginning Ottoman History", Colin Heywood, Colin Imber (haz.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage*, İstanbul: The Isis Press, 199-208.

Lindner, Rudi Paul (2000) *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Ankara: İmge Y.

Melikoff, Irene (1997) "İlk Dönem Osmanlıların Todplumsal Kökenleri", Elizabeth Zachariadou (haz.), *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., s. 149-158.

Mihailoviç, Constantine (1975) *Memoirs of a Janissary*, B. Stolz-S.Socek (haz. ve çeviren), Ann Arbor.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997) "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu", Elizabeth Zachariadou (haz.), *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 159-172.

Öz, Mehmet (1992) "Osmanlı Devletinin Kuruluş Meselesi Üzerinde Bazı Görüşler", *VI. Osmanlı Sempozyumu, (Söğüt, Eylül 1991)*, Ankara, 5-12.

Özel, Oktay ve Mehmet Öz (2000) "Osmanlı Tarihinde Düstur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Ankara, İmge Y., (baskıda).

Sümer, Faruk (1977) "Kayı", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.

Sümer, Faruk (1980) *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1941) "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", *Belleten*, V/11, s. 277-288.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1972) *Osmanlı Tarihi*, C. I, Ankara: TTK Yayını,

Wittek, Paul (1965) *The Rise of the Ottoman Empire*, Londra, 7-11

Wittek, Paul (1995) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul.

Mes'ele:
Müslümanlar ve Zımmîler mahlût olan karyede, Zımmîler ihdâs ettiği kiliseyi, hâkim-üş-şer' yıktırmağa kâdir olur mu?
El-cevap:
Mescid var ise olur (A. 97 a)

....

Mes'ele:
Cum'a namazı kılınıp, mekteb olan ve Kur'an-ı azîm ta'lim olunan kasabada, Zımmîler bir hâdis kilise ihdâs eyleseler, kal'ı lâzım olur mu?
El-cevap:
Olur (A. 97 a)

....

Mes'ele:
Bir şehir yandıkta keferenin kilisesi bile yanıp, ba'dehu ta'mir etmek dilediklerinde, müslümanlar, kilise-i mezûre hâdis idüğünü şühûd 'udûl ile ispat edip ta'mir ettirmemeğe kâdir olur mu?
El-cevap:
Olurlar, eğer tamam beyyine-i âdile ile ispat ederlerse, amma yanmadan ta'arruz olunmamak ne sebebdendir beyan olunmak lâzımdır (B. 105 b)

....

Mes'ele:
Bir kasabada bir kilisenin avlusu küçücek iken, kefere bir miktar yer alıp tevsî'a kâdir olurlar mı?
El-cevap:
Şimdiye değin iktifâ etmişler, min ba'din dahi iktifâ ederler (A. 97 b)

....

Mes'ele:
Bir şehirde kefere kiliselerinde, evvelden yok iken, keşişler sâkin olacak ba'zı odalar ihdâs eyleseler, müslümanlar ma'rifet-i hâkim ile yıktırmağa kâdir olurlar mı?
El-cevap:
Olurlar, kiliseye muttasıl ise (A. 97 b)

....

M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülisâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1983, s. 105-106

Osmanlı'da Müslim-Gayrımüslim İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler

M. Pınar EMİRALİOĞLU*

Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşundan itibaren, farklı dil konuşan, farklı dinsel, etnik gruplara mensup insanları birarada barındıran bir imparatorluk olmuş ve uzun ömrünü bir anlamda bu insanların bir arada yaşama becerilerine borçlu olmuştur. Osmanlı toplumsal hayatı söz konusu olduğunda, arastırmacıların en çok ilgisini çeken konulardan biri, imparatorluk bünyesindeki farklı dinî gruplara mensup insanlar arasındaki ilişkilerdir. Bu makalenin amacı, onsekizinci yüzyıl İstanbul'unda Müslümanlar ve İslam-Osmanlı hukukunda "zimmî" statüsü içinde değerlendirilen gayrımüslimlerin gündelik hayattaki ilişkileri üzerine bazı gözlemlerde bulunmaktır. Bu konuda temel kaynaklarımız Müslümanlarla gayrımüslimler arasında karşılasılan bazı sorunlara değinen dönemin arşiv belgeleridir. Bu belgelerden hareketle, "gayrımüslimlere yönelik Osmanlı devlet politikası ve hukukunun, Müslüman halkın gayrımüslimlere bakışını ne dereceye kadar ifade edebildiği" sorusuna cevap aranacaktır. Bu cevap Müslüman halkın gayrımüslimler hakkında geliştirdikleri tutum ve düşüncelerini devlet katına aktarırken kullandıkları terimler ve sembollerle devletin bu hususta getirdiği çözümlerde aranacaktır.

Kaynaklarımız, İstanbul Ahkam Defterleri'nin 1742, 1765 yılları arasında tutulmuş sekiz cildinde yer alan hükümler ve Ahmet Refik'in onaltıncı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllara ait Divan-ı Hümayun evrakı arasından seçip yayımladığı belgelerdir. İncelemeler, sancaklardan İstanbul'a gönderilen şikayetlerin artması sonucunda

* Chicago Üniversitesi, Yakın-Doğu Araştırmaları Bölümü.

Osmanlı bürokrasisinin Beylikçi kaleminin 17. yüzyılın ortalarından itibaren, Şikayet Defterleri adıyla ayrıca kayıtlar tutmaya başladığını ortaya koymaktadır. Bu kayıtlardaki hükümler, askerî ve sivil memurlar hakkındaki şikayetlere ve vakıf, mülk ve borç meseleleri hakkındaki sorunlara cevap niteliğindedir. Böylece, Fariba Zarinebaf-Shahr'ın da değindiği gibi, bizi bir yandan onyedinci yüzyılda sayıları gittikçe artan yolsuzluklardan diğer yandan da devletin bu bozukluklar karşısında aldığı tedbirlerden haberdar ederler.[1]

Ahkam Defterleri'nin sosyal ve ekonomik tarih açısından önemli bir kaynak olduğu açıktır. Bu defterler, sancaklardaki sorunlar ve devletin bu sorunlara buldugu çözümleri göstermekle kalmayıp, özellikle *dispositio* kısmında, devlet açısından, merkezî otoritenin sorunlara yaklaşımı ve çözüm önerisini göstermesi bakımından bilhassa önemlidir (Şimşir, 1994: 363). Öte yandan, bu hükümlerin sancaklara gerçekten gönderilip gönderilmedigi konusundaki belirsizlikler, ve yine hükümlerin kayıtlarındaki kronolojik tutarsızlıklar bizi bu kaynak konusunda daha dikkatli olmaya sevketmektedir.[2] Ancak, özellikle gayrimüslimler hususunda, Ahkam Defterleri Müslümanlar ve gayrımüslimlerin günlük hayattaki ilişkileri ve İslam hukukunda gayrımüslimlere verilen "zimmî" statüsünün ne anlama geldiği hakkında bilgi bulabileceğimiz sınırlı sayıdaki kaynaklardan biri ve belki de, şeriye sicilleriyle birlikte, en önemlisidir.

Bu konuda yararlanabileceğimiz diğer kaynaklar arasında, onyedi, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda İstanbul'da yaşamış ya da şehri ziyaret etmiş kişilerin kaleme aldıkları eserler anılabilir. Bunlardan ikisi, imparatorluğun biri Ermeni diğeri Rum cemaatine mensub P. Ğ. Incicyan (1758-1833) ve Sarkis Sarraf Hovhannesyan (1740-1805) tarafından yazılan İstanbul'un topografik tarihleridir (Incicyan, 1976; Hovhannesyan, 1996). Her iki yazar da eserinde, genelde İstanbul'un kapıları etrafındaki mahallelerden, kilise ve camilerden, şehrin iskele ve limanlarından bahsederler. Aynı dönemde yaşamış bu iki yazarın benzer eserler yaratması, birbirlerinden etkilenmiş olabilecekleri olasılığını akla getirmektedir. Hovhannesyan'ın eserinin bir farkı, yazarın bir yandan İstanbul'un şehir duvarları etrafındaki gayrimüslim mahallelerinin coğrafi konum ve yapılarından söz ederken diğer yandan da bu mahallelerdeki yıkılmış mezarlıklardan, kilislelerden ve kendi mahallelerinden bir diğerine sayılarının arttığı bahanesi ile sürülen gayrımüslimlerden bahsetmesidir (Hovhannesyan, 1996: 37-67). Öte yandan, aynı yazar, kitabında Müslümanlar tarafından gayrımüslimlere satılan evlere, tamir edilen ya da genişletilen kiliselere de

1 Ahkam ve Şikayet defterleri hakkında genel bilgi için bkz. Şimşir, 1994: 358-61; Şahin-Emecen, 1994; Zarinebaf-Shahr, 1997; Faroqhi, 1999: 51.

2 Ahkam Defterleri'nin bir tarih kaynağı olarak önemini irdeleyen eserlerin az sayıda oluşu gerçekten üzücüdür, ancak benzeri bir tartışma Mühimme Defterleri için mevcuttur. Bkz. Heyd, 1960; Peachy, 1986.

değinir (Hovhannesyan, 1996).

Aynı şekilde, onyedinci yüzyılda İstanbul'da bulunmuş Antoine Galland (Galland, 1987) ve ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğu ziyaret eden Miss Julia Pardoe da (Pardoe, 1997) gayrımüslimlerin Osmanlı toplumundaki yaşantıları hakkında yazmışlardır. Antoine Galland, 1672 ve 1673 yıllarında İstanbul'da yaşamış ve şehre asıl geliş sebebi büyükelçi ile birlikte, Doğu'daki Hıristiyan kuruluşlarının başkanlarından dinî fikirleri hakkında belge toplamak olan Fransa büyükelçiliğinde görevli bir memurdur. Eserinin bizim için önemi, Müslüman olmayı reddeden ya da Müslüman oldukdan sonra tekrar eski dinlerine dönmek isteyen gayrımüslimlere uygulanan siyaset (baş kesme) cezasından oldukça sık söz etmesidir (Galland, 1987: 174-92). 1835 ve 1836 yılları arasında İstanbul'da yaşayan ve bu arada saray halkı ve saraya yakın çevrelerle iyi ilişkiler kurup harem toplantılarına katılmış olan Miss Pardoe da bu uygulamadan bahsetmiştir (Pardoe, 1997: 157). Yazar ayrıca kendi gözlemlerini de ortaya koyarak, Müslümanlar ile gayrımüslimlerin giyim kuşam ve ev hayatı hususlarındaki farklılıklarına da yer verir (Pardoe, 1997: 174-75). Yakından bakıldığında, yukarıda adı geçen eserlerde değinilen bu noktaların hiçbirinin, bazı modern tarihçiler tarafından inançlı bir şekilde savunulan, sistematik baskı politikası ya da Osmanlı toleransı için bir kanıt oluşturmadığı görülür.

Aslında, Osmanlı devleti'ndeki gayrımüslimlerin siyasi ve ekonomik alandaki konumları ve geliştirdikleri ilişkiler, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılda imzalanan ve imparatorluğu gayrımüslim unsurlarının yasal statülerinin korunmasını yabancı devletlerin himayesine bırakan anlaşmalarla ve onaltıncı yüzyıldan itibaren gerek Osmanlı tebası gerekse yabancı ülke vatandaşlarına kimi ekonomik faydalar sağlayan kapitülasyonlar ile belirlenmiştir. Sosyal hayatın ise, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin onaltıncı yüzyılda İslam hukukuna dayanarak formüle ettiği türden fetvalarla düzenlenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu fetvalara göre, Osmanlı gayrımüslimlerinin evleri, ibadet yerleri ve giysileri hususunda bazı kısıtlamalar vardır (Düzdağ, 1983). Modern tarihçiler arasında Benjamin Braude ve Bernard Lewis, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu ve daha önce İslam devletlerinde anılan kısıtlamaların varlığını kabul ederken, diğer yandan da bunların sadece sembolik ve toplumsal açıdan önemli olduğunu, pratikde çok fazla bir şey ifade etmediklerini savunurlar (Braude ve Lewis, 1982: 1-6).

Aşağıdaki satırlarda, bazı arşiv belgelerinden hareketle bu kısıtlamaların, devlet tarafından ne kadar ciddiyetle uygulandığına ve Müslüman halkın bu konudaki tutumuna daha yakından bakmaya çalışacağız. Gayrımüslimlerin yaşadıkları evler konusundaki kısıtlamalardan başlamak gerekirse, Ebussuud'un fetvalarının yardımıyla düzenlenen Osmanlı sosyal hayatında, gayrımüslimlerin meskenlerinin özellikle üç açıdan sıkı denetim altında olduğunu görürüz; evlerin boyları, evlerin Müslümanların

da oturduğu bir mahalledeki konumları ve bir mahalledeki gayrımüslim nüfusun Müslüman nüfusa oranı (Düzdağ, 1983: 94-95).

Herşeyden evvel, fetvalar zimmî statüsünde ele alındığını belirttiğimiz gayrımüslimlerin evlerinin, Müslümanların oturdukları evlerden daha kısa olması esasını getirmektedir (Düzdağ, 1983: 94). Bu konudaki fetvaların temelinde iki kaygının yattığı anlaşılıyor; birincisi bir Müslüman toplumda en yüksek noktanın caminin olması gerekliliği, ikincisi ev boylarındaki farkların aslında sosyal farklılıkları yansıtıp, gayrımüslimlere yaşadıkları her an Müslümanlardan en azından sosyal alanda daha alt düzeyde olduklarını hatırlatmak (Braude ve Lewis, 1982: 5-6). Evlerin boyları konusundaki detaylar ise Müslüman halktan gelen itirazların sonucunda devletin verdiği hükümlerle şekillenir. 1725 yılına ait bir hükümde, gayrımüslimlerin sahip olacağı evlerin boyları 9 *zira* (6.75-8.10 cm) olarak tesbit edilirken yine aynı hükümde Müslüman evlerinin boyu 12 *zira* olarak belirlenmiştir (Ahmed Refik, 1930: 83). Bundan 30 yıl sonraya ait bir diğer hükümde ise, boyutların değiştiğini ve Müslümanların oturacakları evlerin boyunun 12, gayrımüslimlerinkinin ise 10 *zira* olduğunu görüyoruz.[3] İkinci hükümde, birinciye göre, gayrımüslimlerin evlerinin boylarında bir artış görülse de burada evlerin boyları, içinde oturacak insanların dinlerine göre değişmektedir. Dolayısıyla, burada önemli olan evin sahibi değil onu günlük hayatta kimin kullanacağıdır.

Gayrımüslim evleri hakkındaki diğer iki kısıtlamada ise, Ebussuud'un fetvaları şu noktalar üzerinde duruyor: Eğer bir mahalledeki gayrımüslimlerin sayısı Müslümanların sayısını, dolayısıyla da camiye katılımı azaltıyorsa, gayrımüslimlerin evlerini Müslümanlara satıp mahalleyi terk etmeleri gerekmektedir; gayrımüslimlerin evleri kesinlikle mahalledeki cami ya da mescidinin yakınında olmamalıdır.

> *"Mes'ele: Zeyd bir câmi'-i şerife onbeş zirâ' yeri kurbunda yahudi-haneler binâ edip, taklîl-i cemâat olduğundan gayri tâife-i yahudi taş attıklarında bî-huzûr olup, tâife-i mezbûreyi evden çıkmasına hükm edicek, müslümanlar şer'an çıkarmağa kadir olurlar mı?*
> *Elcevap: Olurlar, elbette çıkarmak lazımdır. Taş attıkları için tâife-i mezbûre tâ'zîr-i şedîd ve habs olunmak dahi lazımdır.*
> *Bu sûrette: Zeyd binâ eylediği evlerden tâife-i mezbûreyi çıkarmasa, Zeyde ne lâzım olur?*
> *Elcevap: Çıkarmadığı, yahudilere meyli olmağın ise, yâhud câmi'-i şerife bu'zu olmağın ise kâfirdir, katli vâcibdir. Eğer mahzâ onların ziyâde kirâsına meyl için ise ta'zîr ile iktifa olunur. Bilâ te'hîr tâife-i mezbûreyi döğe (döke) çıkarmak lâzımdır. Ehl-i islâm mahallesinde kefere süknâsının cevâzı taklîl-i cemâ'ate müeddî olmıyacaktır, müeddî olucak aslâ cevaz*

3 *İstanbul Ahkam Defteri*, 3/362/1304 [4-12 Nisan 1755].

Yahudi semti

yoktur. Mülk evleri dahi bey' ettirilmek vâcibdir. Fekeyfe ki kira ile olucak." (Düzdağ, 1983: 94-95).

İstanbul Ahkam Defteri'nde kayıtlı hükümler, bize, Müslüman halkın mahallelerindeki Gayrımüslimlerin sayıları ve evlerinin yerleri konusunda çok duyarlı olduklarının ipuçlarını vermektedir. Örneğin, 1744 yılına ait bir hükümde, Bebek ahalisi, mahallelerinde gayrımüslim sayısının artışından, Müslüman ve cami ahalisinin oldukça azalıp, caminin kapatılma tehlikesiyle karşı karşıya gelmesinden, evlerini aç gözlülükle gayrımüslimlere satan Müslümanları sorumlu tutarken, Divan-ı Hümayun Müslüman halkı haklı bularak, çözümü bu evlerin Müslümanlara satılmasında bulur.

> *"...dimeğle maruf kimesneler ile sair ahali-i karye meclis-i şer'e varup merhum ve mağfürun leh Sultan Ahmed Hane tabe serâhûnun karye-i mezburede binâ ve ihyâ eyledükleri cami'-i şerif civarında ehl-i Islam sâkin iken kefere taifesi ziyade baha ile talip oldukça tama'-ı hâmlarından nâşî ba'zısı bey'-i kat'i ile ve ba'zısı icare ile menzillerini kefere ve Yehûd taifesine virüp... yevmen fe-yevmen kefere ve Yehûd taifesi civar-ı cami'-i şerifde ziyade oldukca kıllet-i cemâ'ate bâ'is ve cami'-i şerif mu'attal kalmağın, sen ki bostancıbaşı-i mûmâileyhsin ma'rifetünle bâ-izn-i mütevelli sahiblerine redd veyahud bey'-i hüsn-i pezir*

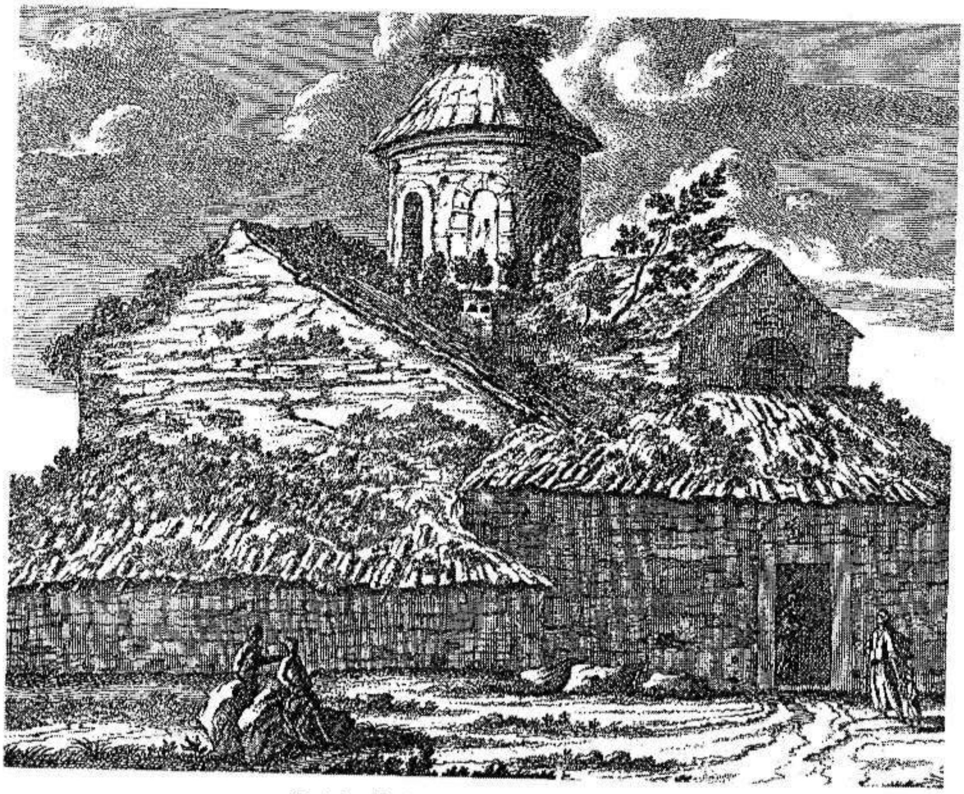
ile ehl-i İslam'dan taliplerine bey' olunup ... gerek iştira ve gerek isticâr tarikiyle kefere ve Yehud taifesi mütemekkin olmamak...'[4]

Aynı yıllarda ve daha sonraları Kartal[5] ve Tophane[6] mahallelerinin ahalisi de benzer şikayetlerde bulunmuş ve şikayetleri haklı görülüp bu mahallelerdeki gayrımüslim evlerinin Müslümanlara satılmasına karar verilmiştir. Öte yanda, Müslümanların da ikamet ettiği bir mahalledeki gayrımüslim evleri hususunda, devletin Müslüman halkın gayrımüslimlere karşı haksız davranışlarını kontrol altına almaya çalıştığı örneklere de rastlamaktayız. 1744 yılına ait bir hükümde Katip Kasım mahallesinden üç gayrimüslim, bazı Müslümanların mescidin yakınında oturan babalarını, mescidin daha yakınında üç dört gayrımüslim evi olmasına rağmen, bu evden çıkartmaya çalıştıklarını ve babaları ölünce de evi satışa çıkarttıklarında yine bu Müslümanların gayrımüslimlerin evi almasına engel olup türlü eziyet yaptıklarını bildirirler. Hükmün sonunda verilen kararda, Müslümanlar, mahallenin oldukça büyük olduğu ve mescidin yakınındaki bu gayrımüslim evinin Müslüman cemaati azaltmayacağı gerekçesiyle haksız bulunmuş, Müslüman halktan bu evde oturulmasına ve evin gayrımüslimlere satışına engel olunmaması istenmiştir.[7] Bu hükümlerden de anlaşılacağı üzere, Müslüman halk, fetvalarda kullanılan terimleri kullanmak yolunu seçerek fetvalarına uyulmadığını hatırlatıp, devleti kendi koyduğu bir takım kuralları uygulamaya zorlamaktadır. Bu durum devletin, yine kendi kurallarını halka zorla kabul ettirmeye çalıştığı bir Osmanlı İmparatorluğu imajından farklı bir görüntü sunmaktadır. Bir başka deyişle, Müslüman halk teorinin pratiğe dökülmesini istemekte ve çoğu kez de bu isteklerinde haklı bulunmaktadırlar. Bu hükümlerden çıkartılabilecek diğer bir sonuç ise, Müslümanların, gayrımüslimleri önce mahallerindeki cami ve mescidlerin etrafından sonra da mahallelerinden atmaya çalışarak karma bir şekilde yaşadıkları mahalleleri, devlete *taklil-i cema'at* tehlikesini hatırlatarak, Müslüman mahallerine çevirmeye çalıştıklarıdır ki, Katip Kasım mahallesi hariç tutulacak olursa bu amaçlarında başarılı olmuşlardır.

Evler konusunda olduğu gibi, gayrımüslimlerin ibadet mekanları ve bu mekanlardaki faaliyetler de Ebussuud'un fetvaları ile bir takım düzenlemelere tabi tutulmuştur. Müslümanların da ikamet ettiği bir mahallede yeni kiliselerin inşası ve eğer doğal bir afet sonucu yıkılmadıysa harap kiliselerin tamiri ve yeniden yapılması yasaklanmıştır.

'Mes'ele: Müslümanlar ve zimmiler mahlût olan karyede, zimmiler ihdâs ettiği kiliseyi,

4 *İstanbul Ahkam Defteri*, 1/179/807 [25 Şubat- 5 Mart 1744].
5 *İstanbul Ahkam Defteri*, 1/202/906 [24 Mayıs-2 Haziran1743].
6 *İstanbul Ahkam Defteri*, 1/219/986 [12-21 Temmuz 1744].
7 *İstanbul Ahkam Defteri*, 1/255/1141 [27 Kasım-5 Aralık 1744].



Kadıköy'de bir Rum Ortodoks Kilisesi

> *hakimü'ş-şer' yıktırmağa kâdir olur mu?*
> *Elcevap: Mescid var ise olur.*
> *Mes'ele: Bir şehir yandıkda keferenin kilisesi bile yanıp, ba'dehu ta'mir etmek dilediklerinde, müslümanlar, kilise-i mezbûre hâdis idüğünü şühûd-i 'udûl ile isbat edip ta'mir ettirmemeğe kâdir olur mu?*
> *Elcevap: Olurlar, eğer tamam beyyine-i âdile ile isbât ederlerse, amma yanmadan ta'arruz olunmamak ne sebebdendir beyan olunmak lâzımdır.*
> *Mes'ele: Bir kasabada bir kilisenin avlusu küçücek iken, kefere bir mikdar yer alıp tevsî'a kâdir olurlar mı?*
> *Elcevap: Şimdiye değin iktifa etmişler, min ba'din dahi iktifâ ederler."* (Düzdağ, 1983: 105-106).

Devletin yeni kilise yapılmasını önlemek ve eskileri de tamir etmemek hususundaki ısrarının arkasında görsel bir sembolizm olduğu ileri sürülebilir. Yeni ya da temiz

tutulmuş bir cami ile harap haldeki bir kilisenin görüntüleri arasındaki fark çarpıcıdır; bu aynı zamanda bu ibadet mekanlarını kullanan grupların sosyal hayattaki durumlarının da bir göstergesidir. Bunun yanında, gayrimüslimlere, bilinçli olarak dinlerinde kalıp, Müslüman olmadıkları, kadın ve köle gibi diğer alt gruplardan daha rahat hareket edebildikleri için bu çeşit görsel yollarla sosyal hayatta Müslümanlardan daha alt seviyede olduklarını hatırlatmak ve belki de cezalandırmak gereğini, bu fetvaların amaçlarından birisi olarak görmek mümkündür (Braude ve Lewis, 1982: 2).

Bir kilisenin tamiri veya bir yenisinin inşasını yasaklayan belgeler bize, devletin gayrımüslimlerin ibadet mekanları hakkındaki fetvaları elinden geldiğince uygulamaya çalıştığını gösterir. Mesela, 1739 yılına ait bir belgeden, Fener'deki Rum Patrikhanesi'nin yanan duvarının içindeki odaların ve kiremitlerin tamirine izin verilmediğini öğreniyoruz. Aynı şekilde, bu belgede, kalfalar ve bina mimarları da hiç bir şekilde bu binanın tamirine yardım etmemeleri konusunda uyarılmışlardır.[8] Yeni bir kilisenin inşasını engelleyen en belirgin hüküm örneğinde ise 1659 yılında Katip Sinan mahallesinde Ermeniler tarafından yapılan kilisenin IV. Mehmed'in hatt-ı hümayunu ile yıkıldığı ancak, aynı yere Ermenilerin bu sefer kırk aded oda inşa ettikleri ve bu odaların kolayca kiliseye çevrilebileceği ve Müslümanların, Ermenilerin bu kilisede gerçekleştirecekleri *'ayîn-i bâtıla*larından oldukça büyük rahatsızlık duyacakları belirtilmiş, sonuç olarak, bu odaların yıkılmasına karar verilmiştir.[9]

Yeni kilise yapılmasını ve harap kiliselerin tamirini engelleyen fetvaların yanında, gayrımüslimler kilise ayinlerinde gürültü yapmamaları ve etraftaki Müslümanları rahatsız etmemeleri konusunda da Ebussuud'un fetvaları ile uyarılmışlardır.

> *"Su'al: Bir kilise müslümanlar mahallesinde vâki' olup, kâfirler mâkûs yerine bir yufka tahtayı nice yerlerden delip ibâdetleri zamanında ol tahtanın orta yerine tokmak ile darb edip, bir savt-ı acîb peydâ olup, müslümanlar müte'ezzi olsalar, şer'an ref' olunması câiz olur mu?*
> *Cevap: Vâcibdir.*
> *Mes'ele: Bir kasabada nasâra tâifesi, yılda üç gün bir mahalde cem' olup, âdet-i kadimleri üzere lehv ü lu'b edip, amma kimseye zararları olmayıp, ve müslümanlara asla müte'arrız değillerıken, yahudi tâifesi mezburlar ile adâvetlerine binâen men'a kâdir olur mu?*
> *Elcevap: Ehl-i İslâm men' etmek lâzımdır. "Kimseye zararı yoktur" demek, kizb-i sarîhadır,*

8 Ahmet Refik, 1930: 139-40. 1699 yılında aynı patrikhanenin duvarları ve keşiş odalarının tamiri için keşif istemek amacıyla Rum patriği Divan-ı Hümayun'a başvurmuş ve keşif yapılmasına karar verilmiştir (Bkz. Ahmet Refik, 1930: 140).

9 *İstanbul Ahkam Defteri*, 1/239/1069 [30 Ağustos-8 Eylül 1744]. Bu kararın temelinde, herhangi bir kiliseye ek olarak yeni keşiş odalarının yapılmasını yasaklayan fetva vardır. Bkz. Düzdağ, 1983: 103.

dinsiz(lik)dir. Cum'a kılınır kasabada kefere bu vechile alâim-i küfrü izhâr etmek dîne zarardır. Ne ol mel'unlar ne yahudi mel'unlar aslâ ol asıl vaz' etmek câiz değildir. Döğe döğe cem'iyyetlerin (hâkim) dağıtmak lâzımdır. Müsâhede ederse azli vâcibdir."[10]

Kilise ayinlerine getirilen kısıtlamaların en ilgi çekeni ise kilise çanları ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Onsekizinci yüzyıldan üç hüküm örneğinde, Terkos mahallesine tabi Karaca ve Istıranca köyleri[11] ve Adalar'a tabi Kartal nahiyesinde[12] Müslüman ahali kilise çanlarından rahatsızlık duyduklarını belirtilerek şikayette bulunmuşlar ve sonucunda da bu nahiyelerdeki kiliselerin çanlarını dışarıdan duyulacak seviyede çalmaları yasaklanmıştır.

"Terkos nahiyesi naibine hüküm: Nahiye-i mezbura tabi' Istranca karyesünün ehl-i İslam ahalisi gelüp karye-i mezburede müslimîn ve kefere muhtelit sakinler ve içinde cami'-i şerifi olup ve karye-i mezbure mısr hükminde karye-i kebîr olmağla kefere taifesi karye içinde olan kenise-i kadimelerinde taşra işidilecek mertebe nâkûs darb edüp ol vechile ümmet-i Muhammed'i müteezzî eyledüklerin ve bu bâbda da'valarına muvaffık şeyhülislamdan fetva-yı şerife virüldüğün bildürüp fetva-yı şerifeleri mucebince şer'le görülüp mesfurların ol vechile zâhir olan te'addileri men ü def' olınmak babında hükm-i hümayunum reca eyledükleri ecilden yedinde olan fetva-yı şerife mucebince mahallinde şer'le görülmek içün yazılmıştır."[13]

Müslim ve gayrımüslimlerin birlikte meskun oldukları Terkos Karaca köyünde dışardan duyulacak şekilde kilisede çan çalınmamasına, çalınıyorsa men olunması hususunun şer'î mahkemede görülmesine dair arz üzere hüküm

Günde beş vakit namaza çağrı için ezan okunan bir mahallede, gayrımüslimlerin kendi ayinlerini yerine getirememeleri ve yine ayin zamanlarını belirten çanlarını çalamamaları devletin getirdiği bir kısıtlamadır, ancak, Müslüman halk uygulamada gözden kaçan noktaları büyük

10 Düzdağ, 1983: 95-96.

11 *İstanbul Ahkam Defteri*, 3/91/352 [7-16 Nisan 1751], 7/50/160 [12-21 Mayıs 1764].

12 *İstanbul Ahkam Defteri*, 4/43/114 [26 Kasım-4 Aralık 1755].

13 *İstanbul Ahkam Defteri*, 7/50/160 [12-21 Mayıs 1764].

bir titizlikle devlete hatırlatmakta ve gereğinin yapılmasını istemektedir. Gayrımüslimlerin ibadet mekanları ile ilgili diğer hükümlerde olduğu gibi, kilise çanları hakkındaki hükümlerdeki amacın, gayrımüslimlerin bir "İslam ülkesi"nde yaşadıklarının her an kendilerine hatırlatılması olduğu açıktır. Öte yandan, gayrımüslimlerin varlığını hatırlatan işitsel bir sembolün kullanımının kısıtlanması veya tamamen engellenmesinin de "millet-i hâkime" olan Müslümanları en azından psikolojik olarak rahatlattığı ileri sürülebilir.

Gayrımüslimlerin kamusal alanda giymek zorunda kaldıkları giysiler söz konusu olduğunda ise Ebussuud'un fetvalarının gayrımüslimlerin değerli kumaşlardan yapılmış elbiseler, kürk yakalı kaftanlar giymelerini, başlarına ince tülbend sarmalarını ve sarık takmalarını yasakladığını görürüz (Düzdağ, 1983: 94). Elimizde onaltı ve onyedinci yüzyıllardan kalan ve gayrımüslimlerin toplum içinde giymeleri gereken giysileri belirleyen hükümler vardır. 1 Ağustos 1568 tarihli bir hüküm örneğinde, Yahudi ve Ermeni kadın ve erkeklerinin toplum içinde giymeleri gereken giysiler detayları ile anlatılmıştır:

> "*...Yehud ve sayir keferenin ferâceleri sur-mâyi karaca çuka olup temgaları kumaş etmeyüp boğasi ola ve içine giydikleri boğasi olup lükündelü olmıya ve kuşakları yarı penbe ve yarı harir olup kıymetde otuz ve kırka ola ziyadeye olmıya ve iç etekleri siyah meşinden olup sahtiyan olmıya ve avretleri ferâce giymeyeler. Eski kanunları üzre fahir ve Bursa kutnisinden fistan giyerler ve çakşırları âsumanî olup gayri renk olmıya. Ve avretleri paşmak giymeyüp eski kanun üzere kundura ve şirvani giyeler ve Müslümanlar hatunları giydikleri gibi seraser yaka ve arakıyye giymiyeler, giydikleri takdirce atlasdan kutnudan giyeler ve Ermeniler dahi Yahudi giydügin giyeler. Amma başlarına alaca kuşak sarınalar ol dahi az ola ve Ermeni avretleri ferâce giymiyeler. Ferâce yerine fahir ve terlik giyeler ve içlerine siyah ve sur-mâyi Bursa kutnisi giyeler ve ayaklarına mâyi çakşır ve meşin iç etek ve şirvani paşmak giyeler. Yehuda ve sair kefere sur-mâyi siyah ferâce giyeler ol dahi boğasi saçaklu ola ve içlerine giydükleri dolmaları siyah ve sur-mâyi Bursa kutnisi ola Lükündelü ve ütülü olmayup sade ola ve fahir giydükleri takdirce ol dahi siyah ve sur-mâyi olup gayri renk olmaya ve kuşakları ve saçakları ve iç etekleri dahi evvelinde zikr olunduğu üzere ola ve kara kafirler dahi vech-i meşruh üzere giyüp gök sarunalar ol dahi az ola ve içlerine ve dışlarına iskerlat giymeyüp Feriye ve Selanik çukası giyeler...*" (Ahmet Refik, 1998a: 47-48).

Gayrımüslim giysileriyle ilgili bu detaylar daha sonraki bazı hükümlerde de tekrar edilmiş ve muhtesipler bu konuda dikkatli olup gayrımüslimleri uyarmakla görevlendirilmişlerdir (Ahmet Refik, 1998a: 47). 4 Eylül 1577 tarihli bir hükümde ise, gayrımüslimlerin Müslümanlar gibi giyinmeye devam ettikleri bildirilmiş ve bunun

engellenmesi gerektiğini, fermana aykırı elbise giymeye devam edenlerin siyaset cezasına çarptırılacakları hatırlatılmıştır (Ahmet Refik, 1998a: 51). Öte yandan, 1595 ve 1695 yılına ait iki hüküm örneğinde ise Müslüman halk, gayrımüslimlerin giysilerine şeriate aykırı bir şekilde karışıp, onları rencide etmemeleri konusunda uyarılmışlardır:

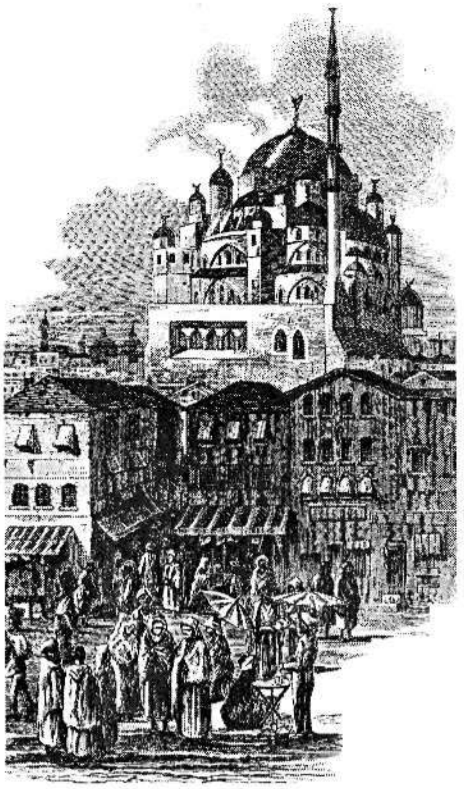
> *"...İstanbul'da olan Yehuda tayifesi rikâb-ı hümayunuma arzuhal sunup mukaddema mezburların takyelerine ve libaslarına hilaf-ı kanun dahl olunmamak ferman olunmuş iken hala ferman-ı hümayuna mugayir girü dahl ü rencide olunduklarını bildirüp men' olunmak babında inayet rica etmeğin hilaf-ı kanun dahl olunmamak babında hatt-ı hümayun-ı sadaret makrunum sadır olmuşdur..."*[14]

Yukarıda incelenen belgelerin ışığında, evleri, ibadet mekanları ve giysileri sıkı denetim altında tutulan gayrımüslimlere, sosyal hayatta çok da toleranslı davranılmadığı açıktır. Devletin gayrımüslimler ve onların sosyal hayattaki yeri hakkındaki siyaseti asıl olarak İslam hukuku temelinde fermanlarla belirlenmiştir; yani devlet sosyal hayattaki ilişkilerin teoride nasıl olması gerektiğini belirtip, Müslüman halkdan gelen itirazlar ve tepkiler doğrultusunda bu teorilerin pratiğe nasıl geçirilmesi gerektiğine ve konunun detaylarına karar verir. Yukarıda incelediğimiz belgeler, İstanbul'daki Müslüman-gayrımüslim ilişkilerini göz önüne sermeleri açısından önemlidir. Yine aynı dönemde taşradaki gayrımüslim Müslüman ilişkilerine göz atılacak olursa, daha değişik bir sahneyle karşılaşılacağı açıktır. Nitekim, Suraiya Faroqhi, Kayseri ve Halep'i ele alan çalışmalarının da yardımıyla, bu iki şehirde gayrımüslim ve Müslümanların birbirine çok benzeyen evlerde yaşadıklarını ve birbirlerinden ev alıp ev sattıklarını söyler (Faroqhi, 1998: 177-79). Aslında Faroqhi'nin bu yorumları, erken onyedinci yüzyıl başına ait mahkeme kayıtlarının da yardımıyla Kayseri'de yaşayan gayrımüslimleri inceleyen Jennings tarafından da desteklenmektedir. Jennings'in bulgularına göre, bu dönemde Kayseri'de yaşayan Müslümanlar ve gayrımüslimler birbirlerine sadece bağ-bahçe değil, evler de satıyorlardı. Bunun yanısıra, aynı mahallelerde yanyana evlerde yaşayıp, şikayetleri için aynı mahkemelere başvuruyorlar ve aynı işlerle uğraşıyorlardı (Jennings, 1978: 278-86).

Elimizdeki hüküm örneklerinin daha çok onsekizinci yüzyıla yani Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa devletlerine karşı toprak, para ve insan kaybı ile sonuçlanan savaşlara giriştiği bir döneme ait olması, bu çalışmanın kapsamını daha da daraltmaktadır. 1699 Karlofça anlaşmasını bir dönüm noktası olarak alırsak, bu noktadan sonra, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa ile politik ilişkilerinde klasik dönemde sahip olduğu üstünlüğü kaybetmiş görünmektedir. Bunun yanında, uzun ve

---

14 Bkz. Ahmet Refik, 1998b: 20. 1695 tarihli bir örnek için bkz. Ahmet Refik, 1930: 20.



Sokakta pazar

başarısızlıkla sonuçlanan savaşlar enflasyona sebep olmuş, yeni askerî teknikler için gereken para, kısmen timar sisteminin tamamen çözülüp iltizam sisteminin onun yerini almasıyla bulunabilmiştir.[15] Ekonomik alandaki değişimler sadece iltizam sistemine geçişle sınırlı kalmamıştır; klasik dönemde sadece savaş zamanı toplanan *avarız* ve *nüzul* vergileri, onyedinci yüzyılın ikinci yarısında artık yıllık vergilere dönüştürülmüş ve ev ve tarımsal arazi sahibi askerler de dahil olmak üzere toplumun büyük bir kısmından alınmaya başlanmıştır (Özel, 1994). Ayrıca, onaltıncı yüzyıldan itibaren Avrupalı tüccarlara sağlanan ticaret ayrıcalıkları onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda artık iyice artmaya başlamış ve özellikle de onsekizinci yüzyılın ilk yarısında sadece Avrupalılar değil, imparatorluğun gayrımüslim halkı da bir takım ekonomik imtiyazlar kazanmaya başlamıştır.[16] Bütün bunların bir yansıması olarak Müslüman halkın özgüvenini kaybettiği, kendini en iyi bütün bu gelişmelerden sorumlu tuttuğu gayrımüslimlere olan tepkisi ile ifade ettiği ileri sürülebilir. Öyle anlaşılıyor ki, devletin de gayrımüslimler hususundaki politikası, onların bu tepkilerini sembollerle göstermelerini kolaylaştırmaktadır. Özellikle imparatorluğun başkentinde, İstanbul'da yaşayan gayrımüslimlere, şehrin Müslümanlarından sosyal hayatta daha alt düzeyde olduklarını hatırlatmak için evleri, ibadet mekanları ve giysileri konularında, deyim yerindeyse, görsel bir sembolizmin daha belirgin ve kararlı bir şekilde kullanıldığı ileri sürülebilir.

15 İltizam sistemi ve gelişmesi ile ilgili olarak bkz. Inalcık, 1980; McGowan, 1981: 56-59.

16 1774 yılından önce, Rum gemiciler, Karadeniz'de ticaret yapma hakkına sahip olmuşlardır. Bkz. Faroqhi, 1998: 57, 247-48.

KAYNAKLAR

Belge koleksiyonları:

İstanbul Ahkam Defterleri, İstanbul'da Sosyal Hayat, 1, haz. İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul: 1997.

İstanbul Ahkam Defterleri, İstanbul'da Sosyal Hayat, 2, haz. İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul: 1998.

Ahmet Refik (1930) *Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul: Devlet Matbaası.

Ahmet Refik (1998a) *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Ahmet Refik (1998b) *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Düzdağ, M. Ertuğrul, (1983) *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 2. basım, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Şahin, İlhan -Feridun Emecen (yay.) (1994) *Osmanlılarda Divân-Bürokrasi-Ahkâm. II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Araştırmalar:

Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, haz. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, 1. cilt, New York: Holmes and Meiers Publishers, içinde.

Faroqhi, Suraiya (1998) *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, 2. basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Faroqhi, Suraiya (1999) *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press.

Galland, Antoine (1987) *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)*, 1. cilt, haz. Charles Schefer, çev. Nahid Sırrı Örik, 2. basım, Ankara: TTK.

Heyd, Uriel (1960) *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615. A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*, Oxford.

Hovhannesyan, Sarkis Sarraf (1996) *Payitaht İstanbul'un Tarihçesi*, çev. Elmon Hançer, 1. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İnalcık, Halil (1980) "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, VI.

Kisve Bahası Arzuhalleri: Osmanlı Döneminde Balkanlarda İslamlaşma Sürecine Dair Bir Kaynak

Nikolay ANTOV*

Balkanlarda islamlaşma süreçleri Balkanlı ve diğer tarihçilerin ilgisini çekegelmiş bir konudur. Bununla birlikte, konunun çoğu zaman 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında yeni oluşan Balkan ulus-devletlerinin ulusal kimlik ve ulus-devlet doktrinlerinin teşekkül süreciyle doğrudan ilişkisi bu sorunsal üzerine yapılan çalışmaları olumsuz etkilemiştir. Ayrıca konu genel siyasi çıkarlara hizmet ya da 20. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlarda egemen diktatörlüklerin somut politikalarını meşrulastırmak için kullanılmıştır.

Dolayısıyla, Balkanlarda islamlaşmayla ilgili çalışmaların büyük bir kısmı (özellikle Balkan tarihçilerince kaleme alınanlar) E. Radushev'in terimiyle "ulusal-canlanmacı mitolojik yaklaşım"ın ürünüydüler; buna göre Balkanlardaki islamlaşma Balkan Hıristiyan nüfusunun zorla kitlesel din değiştirmesi ve buna eşlik eden devletin sistematik şiddet ve cezalandırma uygulamalarının bir sonucuydu. Bu yaklaşım, yerel folklorik gelenekte ve ulusal canlanmacı tarihyazımında çoktan yerleşmiş Osmanlı egemenliğiyle ilgili mülahazalar bağlamında kolay anlaşılır ve kabul edilir açıklamalar sunduğu için "etkili" olmuş görünmektedir (Radushev, 1998).

Balkanlardaki islamlaşmayı bütün karmaşıklığı ve bölgesel hususiyetleriyle anlamak ve daha tatminkar bir şekilde açıklamak için, bu sürecin doğası ve temel özellikleri konusunda bizlere ışık tutacak her tür arşiv belgesinin nesnel bir şekilde ele alınması gerektiği açıktır. Bu makalede, Bulgaristan'da Sofya'daki St. Cyril ve Methodius Ulusal

* Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

Kitaplığının Şarkiyat Bölümü'nde muhafaza edilen 17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl başlarına kadarki döneme ait bir grup Osmanlı belgesi, *arzuhaller*, tanıtılıp tartışılacaktır.

Bu belgeler esas olarak İslamiyet'e geçmiş olan yeni mühtedilerin durumuyla ilgili olup, İslam'a geçmiş ya da geçme durumunda olan kişiye "adet" ve "kanun" gereği temin etmek zorunda olduğu yeni elbise için verilecek parayı talep eden bir dilekçeyi de içermektedir. Günümüz tarihçileri bu belgelerde tamamen kişisel kimi problemlerle ilgili ya da belli bir toplumsal imtiyazın bahşedilmesi (örn. belli bir göreve tayin edilmek) gibi daha özel bazı taleplerle de karşılaşacaktır. Bu niteliğiyle anılan belgeler islamlaşma sürecinin hangi mekanizmalar çerçevesinde gerçekleştiği ve bunda hangi faktörlerin etkili olduğu konusunda daha ayrıntılı ve sağlam açıklamalar geliştirmeyi mümkün kılmakta, mühtedilerin zihinsel durumları ve kişisel gerekçeleri hakkında, Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. ve 18. yüzyıllardaki değişen sosyo-politik ve sosyo-ekonomik durumu bağlamında daha fazla ayrıntı içermektedir.

Sofya'daki Ulusal Kitaplık'ta bulunan bu tür arzuhallerin en erken tarihlisi 1088/1677 tarihini taşımakla birlikte, bu, anılan türdeki belgelerin düzenlenmesi uygulamasının bu tarihte başladığı anlamına gelmeyebilir. Bu kitaplıktaki en erken tarihli olanları bile oldukça tekdüze bir formata sahiptir ki, bu derece üniformitenin sağlanabilmesi için bir hayli zaman gerektiği açıktır. Arzuhaller genellikle gayet kısa olup birkaç önemli unsur içerirler: İmparatorluğun en yüksek otoritesine (Sultan) hitap, dilekçe sahibinin yeni Müslüman olduğunun ilanı ve yeni elbise için gerekli para ve/veya bir başka ayrıcalık talebini içeren dilekçe.

Bu belgelerin formatı ve işleme konulma şekli, arzuhallerin imparatorluğun çeşitli yerlerinden (ama özellikle Balkanlardan) Sultan, Veziriazam ve aralarında Yeniçeri Ağası, Bostancıbaşı, Kaymakam Paşa vb. gibi bazı yüksek makam sahiplerinin de bulunduğu bir heyet karşısında İslam'ı kabul etmek için gelmiş insanlar adına Divan-ı Hümayun'da hazırlandığını göstermektedir. Kuşkusuz, bütün arzuhallerin yalnızca İstanbul'da kaleme alındığı anlamına gelmemektedir, zira bilindiği üzere, Divan bütün seferlerde ve seyahatlerinde ya da av esnasında Sultan'a (ya da veizirazam'a) eşlik etmekteydi. Bazı arzuhallerin özellikle IV. Mehmed (1648-1687) gibi sultanların sık sık ziyaret ettiği Edirne'de kaleme alındığı açıkça görülmektedir.

Bununla birlikte, *kisve bahası arzuhalleri*nin düzenlenmesi ve işleme konulmasının yalnızca Divan'ın yetki alanında olmadığı anlaşılıyor. Örneğin Girit adası gibi coğrafi açıdan izole bölgelerde dilekçelerin yerel ölçekte işleme konduğunu, Girit *vali*sinin emriyle ilgili paranın yerel hazineden tahsis edildiğini görmek oldukça anlaşılır bir şeydir.[1]

Öte yandan, son zamanlarda tesadüf ettiğimiz Sofya kadısının Sofya sâkinlerinden

1 NBKM, 1, 10923, 1112 hicri/1700 M.S., v. 1-2; NBKM, 1, 10926, 1112 hicri/1700 M.S., v. 1-4.

Osman Çelebi adlı birisi için düzenlediği Temmuz 1709 tarihli ilginç bir belgede, İslamiyet'e geçen dokuz yaşındaki Ayşe'ye "geçimlik ve kisve bahası olarak günlük 1 para (3 akçe) tahsis edilmiştir.[2] Bu belge ihtida yoluyla kimi toplumsal-malî ayrıcalıklar kazanmanın mümkün olduğunu ortaya koymakta, dolayısıyla araştırmacıyı karmaşık bir durumla karşı karşı karşıya bırakmaktadır. Örneğin, Sultan'ın huzurunda din değiştirmek için "Bosna köylerinden" kalkıp bizzat başkente gelen bir kişiyle ilgili yaklaşık çeyrek yüzyıl öncesine ait bir arzuhal gözönüne alındığında, anılan tahsisatı Sofya'nın İstanbul'a çok uzak oluşuyla açıklama düşüncesini pek savunulabilir bir ihtimal olmaktan çıkarmaktadır.[3] Aynı şekilde, bazı arzuhaller bir kişinin bir başkası adına arzuhal sunmak için İstanbul'a gitmesinin mümkün olduğunu göstermektedir ki, bu da din değiştiren kişinin bizzat İstanbul'a gitmesi gerekmediğini ortaya koymaktadır. Böyle bir olayı işaret eden yalnızca bir belgeye rastlamış oluşumuz, daha ileri araştırmaları gerektiren bazı sorular doğurmaktadır.

Bu noktada bu makalenin asıl konusu olan arzuhallere geri dönecek olursak, *ta'lik* veya *divanî*yle ve 1734'ten sonra da esasen *rik'a* ile yazılan bu arzuhaller işlevleri itibariyle mali bir yazışmanın başlangıç aşamasını ifade etmektedirler: İmparatorluk hazinesinden belli miktarda bir paranın belli bir alana belli bir gerekçeyle tahsisi. Ana metnin dışında arzuhallerde genellikle *nesih* veya *siyakat* ile düşülmüş derkenarlar da bulunur ki, bunlar bize her bir belgenin imparatorluk bürokrasisinin değişik kalemlerinde yaptığı "yolculuğu", arzuhallerin geçirdiği işlemleri izleme olanağı verirler. Arzuhalin ana metni kural olarak tarihsiz olduğundan, dilekçelerin idari işleme giriş tarihleriyle ne kadar hızlı işlem gördüğüne dair bilgileri sadece bu derkenarlardan edinebilmekteyiz. Arzuhaller bir bürodan diğerine "seyahat" ederken her büroda ele alınış tarihi ayrıca belirtilmiştir.

Yalnızca İslamiyetin kabulünü ve yeni elbise için gerekli miktarda para talebini içeren basit arzuhallerde genellikle üç derkenar görülür: a) Veziriazamın söz konusu kişinin İslam'ı kabul ettiğini teyid eden tarihli notu, b) "adet" ve "kanun" üzere anılan kişiye para verilmesi gerektiği (ki bunu genellikle bir *tezkire* verilmesini talep eden [*tezkire verile*] başdefterdarın tarihsiz kararı takip eder) ve nihayet c) söz konusu tezkirenin verildiğini (*tezkire dâde*, *tezkire virildi*) belirten başmuhasebe kaleminin tarihli notu. Bu derkenarların genel bir analizi anılan belgelerin genellikle 1 ilâ 10 gün arasında hazırlandığını gösteriyor.

Bununla beraber, bu belgelerin büyük çoğunluğunda arzuhal sahibi bazan bütün hayat hikayesini de içeren ayrıntılar verir ve belli bir sorunun çözümünü talep ederler. Örneğin, haksız bir cinayet suçlamasıyla karşı karşıya bulunan ve mahkum edildiği

2 Sofya sicil defteri, NBMK, s. 4, v. 491. P. Petrov tarafından da neşredilen (1987, s. 289) bu vesika Bulgar Osmanlı tarihçilerinin dikkatinden kaçmıştır.

3 NBKM, OAK, 76/52, 1097 hicri/ 1686 M.S.

kürek cezasının kaldırılarak affedilmesini talep eden bir denizci, "suçlu olsam bile artık değiştim" (=İslam'a geçtim!)[4] demektedir. Bu gibi durumlarda, arzuhalde dile getirilen bilgilerin doğru olup olmadığını konusunda kapsamlı bir soruşturmanın yapıldığını belirten çok sayıda derkenar görmekteyiz: Veziriazamın Sultan'a arz ettiği durumla ilgili değerlendirmesi (*telhis*ler), başdefterdar adına başmuhasebe kaleminden daha fazla bilgi talebi, başmuhasebe (veya diğer kalemlerdeki) kayıtlardan alıntılar, diğer notlar, vs.

Diğer birçok örnekte, yeni elbise için verilecek paranın miktarına dair veziriazam ya da başdefterdarın başmuhasebe kaleminden hesap çıkarılması isteğini görürüz. Bu kayıtlar genelde tahsis edilen miktardaki değişmeler hakkında bize değerli bilgiler verirken, arzuhallerin kaleme alındığı dönemde imparatorluktaki enflasyona dair de ipuçları sunarlar. Bu bağlamda İslam'a geçen bir papazın kaleme aldığı arzuhali iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu arzuhalde başmuhasebe kaleminin kayıtlarından aktarılan bilgileri içeren derkenarlar bize 1716-17, 1719-20 ve 1720-21 tarihlerinde tam takım bir elbisenin fiyatının sırasıyla 16, 25 ve 64 guruş olduğunu ortaya koymaktadır.[5]

Arzuhallerdeki derkenarlar bize ayrıca Osmanlı yetkililerinin mühtedilerin toplumsal statülerine göre uyguladıkları farklı muameleler hakkında da bilgi vermektedirler. Buna göre, din değiştirmeden önce daha yüksek bir toplumsal konuma sahip olan mühtedilere daha fazla para verilmekte ve 1729 ilâ 1747 yılları arasında Osmanlı topçu ocağının yeniden yapılandırılmasında atkin görev alan Count De Bonneval gibi Babıâli için özel önemi haiz olanlar ise olağanüstü bir muameleye tâbi tutulmaktaydılar.[6]

Şimdi arzuhallerin ana kısmının içeriğine dönelim. Bu bölümler esas olarak mühtedilerin din değiştirmelerinin gerisindeki kişisel etkenler hakkında ayrıntılar sunmaktadır. Bu tür belgelerin yalnızca yaklaşık bin adedi Sofya'daki Ulusal Kitaplığın Şarkiyat Bölümü'nde muhafaza edilmekte olup diğer arşiv koleksiyonları henüz bu bağlamda yeterince incelenmediği için, anılan belgelerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki islamlaşma olgusunu sayısal boyutlarıyla inceleme hususunda yeterli bir veri oluşturamayacağı açıktır. Bununla birlikte bu arzuhaller, İslamiyet'i kabulün gerisinde yatan vergi baskısı, mali güçlükler, daha yüksek bir toplumsal statü arayışı vb. gibi kişisel faktörler konusunda bizleri aydınlatmaktadırlar. Arzuhallerin içerikleri din değiştirme olayının baskı altında mı yoksa gönüllü mü gerçekleştiği, senkretik İslam'ın (tarikatler) ve gizli Hıristiyanlığın insanların din değiştirmelerinde ne gibi rol oynadıkları

4 NBKM, NPTA XX, 1/28, v. 51, 1135 hicri/1723 M.S.

5 NBKM 1A, 6808, v. 1

6 Count De Bonneval'ın hikayesine aşağıda tekrar döneceğiz.

ve üst sınıf mensuplarının aşağı sınıflara göre din değiştirmeye daha yatkın olup olmadıkları ya da tersi gibi daha başka soruları da gündeme getirmektedir.

Bu makalede kullanılan belgelerin büyük bir kısmı sadece İslamiyet'in kabulünü ilan (ki burada genellikle "ışığı gördüm", "ilahi hakikate erdim" vb. gibi standart ifadeler kullanılır) ve elbise için gerekli para talebini içermektedir.[7] Bu ihtidaların gerekçeleri hakkında spekülasyonda bulunmanın pek bir anlamı yoktur. Diğer birçok arzuhalin din değiştirmenin gerisindeki spesifik etkenleri oldukça açık bir şekilde sıraladığı gözönüne alındığında, "sade" bir arzuhal sunan bu mühtedilerin her hangi özel bir nedenin baskısı altında olmaksızın muhtemelen sadece toplumsal statülerini bir basamak daha (Hıristiyan veya Yahudi reayadan Müslüman reayaya) yükseltmek arzusunda oldukları ortaya çıkıyor. Selim Deringil'in ifadesiyle, "örneğin öldüklerinde 'rahmetli' yerine 'mürted' olarak anılmak, belli renkleri ve elbiseleri giymelerine izin verilmemesi, belli hayvanlara binememeleri gibi gündelik hayatta hemen her gün karşılaştıkları küçük tahkirler ve iğnelemeler muhtemelen birçok din değiştirme olayının temel sebebi idi." (Deringil, 1999). Bu arada gerçek ruhsal dönüşümlerin söz konusu olduğu durumlar da kuşkusuz gözardı edilmemelidir. Hıristiyanlık ve Musevilikten birçok unsuru başarılı bir şekilde kendi heterodoks inanışlarına yedirmiş olan derviş tekke ve tarikatlarının temsil ettiği senkretik İslam'ın rolü hesaba katıldığında, bu tür din değiştirmelerin de oldukça fazla olabileceği düşünülmelidir. Ancak, bu makalenin konusunu oluşturan arzuhallerden buna dair her hangi bir şey söylemek neredeyse imkansızdır.

Ağır maddi ve malî sorunların din değiştirme konusunda bir etken olduğunun açıkça belirtildildiği arzuhaller özellikle dikkate şayandır. Aşağıdaki ifadelerin yer aldığı çok sayıda arzuhal ile karşılaşıyoruz: "*Devletlü efendimiz merahim-i aliyyelerinden mercudur ki, kesb-i beha ve harcluk ile meşrut buyurmak babında...*[8] "evlad ü iyalim ve

7 Buna ait birçok örnek verilebilir. NBKM, 1, 10787, v. 1-2, 1088 hicri/1677 M.S.; NBKM 1, 10486, v. 1. 1093 hicri/1682 M.S.; NMKM, NPTA, XX, 1/28, v. 42, 1128 hicri/1716 M.S.; NBKM, 1, 11060, v. 1, 1136 hicri/1724 M.S.; NBKM, OAK 50/94, v. 1, 1263 hicri/1847 M.S.

8 NBKM, 1, 11051, v. 1 (1134 hicri/1722M.S.).

akrabam yok ve çok uzaktan geldim, bacaklarım tutmuyor,"[9] *iki nefer sabi kulları... mükemmel kisve ve...*[10] İki çocuk sahibi bir anne şöyle diyor: *Bu cariye kulları... akrabasız ve fakir olub ...sükna ile buyurulmak babında...*[11]

Kimi arzuhallerde mühtediler içinde bulundukları kötü malî koşulların nedenlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde sunmuşlardır. Kocasından kendisine kalmış olan evi nasıl yeniden inşa ettiğini uzun uzadıya anlatan İstanbullu bir Ermeni kadını buna güzel bir örnektir. Bu kadın 200 guruş borçlanmış, evini bir vakıfa günlüğü 1,5 akçe üzerinden kiralamış ama sonradan oğlu ev üzerindeki miras hakkı için kendisini mahkemeye vermiş ve tam da oğlunun mahkemeyi kazanmak üzere olduğu bir sırada kadın Müslüman olmuş ve Sultan'dan bu sorununu çözmesini dilemektedir.[12] Benzer bir olayda, kocası tarafından terkedilen ve 30 guruş borç ile ortada kalakalan bir Rum kadını "*Otuz guruş deynim olub edasına bir çare ararken rüyamda İslama gir deyu ... ve divan-ı hümayun karşusunda sahib–i devlet var deyu...*" sözlerini duyduğu bir rüya görmüştür.[13]

Mühtedinin ağır malî sorunlarının hemen çözüldüğünü gösteren derkenarlar içeren arzuhallerden daha başka örnekler de mevcuttur. Yedi çocuğuyla birlikte topluca ihtida eden bir babaya Erzurum gümrük gelirlerinden günlük 14 akçe maaş bağlanmıştır.[14]

Burada hemen belirtilmelidir ki, bu örneklerin çoğunda mühtedilere elbise için gerekli para dışında her hangi birşey verilmemiştir. En azından belgelerde karşımıza çıkan kararlar bunu göstermektedir. Bununla beraber anılan miktarlar mühtedinin toplumsal konumunu daha baştan belirleyecek derecede yüksektir. A. Zheliazkova, tam takım bir elbisenin fiyatının (*mükemmel kisve* bahası) 1685'de 5080 akçe olduğunu (ki, sıradan bir elbisenin değeri ise bunun yaklaşık beş kat altındaydı)[15] ve aynı döneme ait Sofya ve Bitolya sicil kayıtlarındaki bilgilere göre yine bu dönemde ortalama bir kasaba evinin değeri 4000 akçe, ortalama bir köy evinin değeri ise 1720 akçe civarındaydı (Zheliazkova, 1990: 185). Ayrıca, bu yeni Müslümanlar hemen *cizye* defterlerinden ve gayrımüslimlerin ödediği vergilerle ilgili diğer defterlerden çıkarılmaktaydılar.[16]

9 NBKM, 1A, 57265, v. 1 (1132 hicri/1720M.S.).
10 NBKM, 1, 11056, v. 1 (1135 hicri/1723 M.S.).
11 NBKM, 1, 11058, v. 1 (1136 hicri/1723 M.S.).
12 NBKM, NPTA, XX 1/28, 50 (1134 hicri/1722 M.S.).
13 NBKM, 1, 11106, v. 1 (1144 hicri/ 1731 M.S.).
14 NBKM, 1 A, 6783, v. 1 (1089 hicri/1678 M.S.).
15 NBKM, OAK, 52/53.
16 Burada *ispençe* yükümlülüğünden *çift-resmi* yükümlülüğüne geçiş özel bir önem taşımaktadır. Özellikle bekar erkekler (*mücerred*) için bu iki vergi miktarı arasında önemli bir fark vardı. Klasik dönemde bekar Müslüman erkekler 12 akçe öderken, *ispençe* bütün yetişkin erkekler için 25 akçe olarak sabitlenmişti. Bu yüzden *çift-resmi* ile *ispençe* arasındaki bu kayda değer farkın Hıristiyan bekar erkeklerin

Bu noktada diğer önemli bir soru ortaya çıkıyor: Mühtedilere bizzat elbise mi yoksa elbisenin değeri miktarında para mı veriliyordu? "Kisve-i nev-Müslim"in tahmini fiyatının oldukça yüksek oluşu dikkate alınacak olursa, sadece elbise verilmesi durumunda arzuhal sahipleri bizzat İstanbul'a gitmek üzere yollara düşeceklerdi.[17] Üstelik, çok sayıda arzuhal kış ayında düzenlenmişti. 1710 tarihli bir arzuhaldeki başmuhasebenin derkenarında mühtedilerin zararına olabilecek suistimallerin önlenmesi amacıyla elbise yerine kendilerine bunun para karşılığının verilmesi istenmektedir. 1731 tarihli bir başka arzuhalde[18] mühtedi kendisine *mükemmel kisve* ya da onun yarısı değerinde para verilmesini talep etmektedir ki, bu onun belli miktarda bir para beklentisi içinde olduğuna işaret eder. Bazı arzuhallerde sayfanın sağına yazılan ilave bir derkenarda mükafatın aracılık yapan kişiye verildiği belirtilmektedir ("Mehmed Çavuş'a virildi" gibi). Bu kişilerin aracılıkları karşılığında bir miktar para umduklarını tahmin edilebilir; bu ise, karşılık olarak mühtedilere elbise yerine para verildiğini düşündürtmektedir.[19]

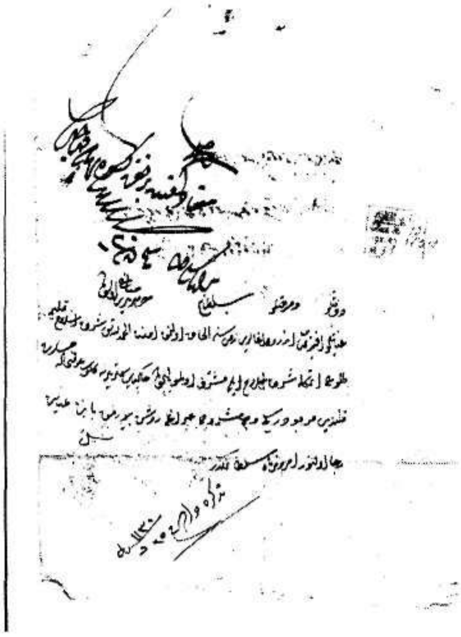
Bu din değiştirme olaylarının, 17.-18. yüzyıllarda gayrımüslimlerin ağırlaşan mali yüklerinin doğrudan bir sonucu olduğunu öne sürmek cazip görünmektedir. Bu dönemde yalnızca gayrımüslimlerin ödediği cizye ve ispençe vergileriyle avarız ve nüzül gibi bütün reayanın ödediği diğer vergilerin miktarı birkaç kat artmış ve bu vergilerin toplanmasıyla ilgili suistimaller yaygınlaşmıştır. Birleşik Hıristiyan Güçlerine karşı sürdürülen uzun ve ağır savaş ortamında, 1691'de cizye toplanması usulünde yeni bir sistem getirildi; buna göre o zamana kadar hane temelinde toplanan bu vergi için, şeriatın öngördüğü şekilde toplanabilmesi amacıyla kişi bazında çıkarılan yeni vergi-kağıtları ihdas edildi (Hadzibegic, 1966: 66). Artan desantralizasyon ve iltizamın giderek daha önem kazanmasıyla eşzamanlı bu değişiklik gayrımüslim reaya üzerindeki mali yükü daha da artırdı; diğer vergilerin yanısıra cizyenin toplanmasında karşılaşılan çocukların ve yaşlıların vergilendirilmesi, gereğinden çok sayıda cizye kartı "satma" girişimleri, çifte vergilendirme vb. gibi eskiden birer istisna kabul edilen suistimaller yaygınlaştı (Grozdanova, 1970: 78-90). Cizye tahsildarları, merkezi devletin denetiminin zayıf olduğu uzak dağlık bölgelerde bu tür suistimal ve haksızlıklara özellikle

din değiştirmeleri yönünde bir baskı oluşturmuş olabileceğini düşünmek pek şaşırtıcı olmasa gerektir. Dolayısıyla, Balkan topraklarına ait çok sayıda *tahrir defteri* bekar erkek kategorisinin çoğunluğunu yeni Müslümanların oluşturduğu bir çok örnek sunmaktadır. Bunlardan birine göre, 1723 tarihli Nevrekop kazasına (bugünkü güney-batı Bulgaristan) *mufassal* tahrir defterinde bütün nüfusu "Abdullah oğlu" adlı bekar erkeklerden oluşan bir köy vardı. (BOA Mevkufat kalemi, 2873'de bulunan bu defterle ilgili bilgileri buna verme inceliğini gösteren Dr. E. Radushev'e müteşekkirim).

17 NBKM, Sl 6, 18, v. 3.

18 NBKM, 1A, 57319, v. 9.

19 Bu türden iki belge 1689-90 tarihlerini taşımaktadır. NBKM, 1A, 57319, f. 9.



eğilimliydiler (Nedkoff, 1942: 25). "Balkanların Hıristiyan köylüleri için koşulları özellikle ağırlaştıran bir uygulama Osmanlıların kaçak ve ölülerin cizyelerinden de topluca köy halkını sorumlu tutmaya çalışmasıyla gündeme geliyordu." (İnalcık ve Quataert, 1994: 69). Bu konuda bir örnek veren A. Matkovski, 1714'te bir Makedon köyünde 4200 akçelik cizyelerini ödemeden köyü terkeden 5 kişinin borçlu olduğu bu miktarı köy halkının ödemek zorunda kaldığını ortaya koymuştur (Matkovski, 1978: 111).

Orta (*evsat*) düzeyde cizye ödemekle yükümlü gayrımüslimler için cizye vergisi 1691, 1696 ve 1744 tarihlerinde sırasıyla 4.5, 5, ve 5.5 *esedi guruş* idi (Grozdanova, 1970: 84). Aynı dönemde mükemmel kisvenin ortalama değeri iyisi 50, orta hallisi ise 10 guruştu. Sofya sicillerindeki bazı kayıtlar 1709 tarihinde bu şehirde ortalama ev fiyatının 34-40 guruş olduğunu göstermektedir (Todorov ve Kalitsin, 1977, VI: 282, 284).

Bu tür belgelerden hareketle, insanların yalnızca bu gibi mali sebeplerle din değiştirdiklerini ileri sürmek kuşkusuz ki kolay değildir. Hem köylerde hem şehirlerde elbette fakir insanlar mevcuttu ancak elimizdeki sınırlı sayıdaki arzuhal bu tür genellemelerde bulunmayı zorlaştırmaktadır. Söylenebilecek tek şey, incelenen belgeler çerçevesinde mali baskı faktörünün mümkün ve mantıklı göründüğü ve Balkanlardaki islamlaşma olgusunda rol oynayan çok sayıdaki faktörün önemlilerinden olduğudur. Daha da önemlisi, anılan arzuhallerin kaleme alındığı dönemde İslamiyet'e geçişin, kişinin mali zorluklardan kurtulmasının oldukça kolay, hızlı, etkili ve meşru bir yolu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

İslamiyet'e geçerek mali zorluktan kurtulma şüphesiz ki ciddi bir etken idi. Bununla birlikte toplumsal etken de en az bunun kadar önemliydi. İslam'ın kabulü mühtedinin toplumsal statüsünü bir kademe daha yükseltmekte, onu Hıristiyan reaya konumundan Müslüman reaya konumuna geçirmekteydi. Müslüman olan kişi yönetimle olan ilişkisinde belli ayrıcalıklara sahip olup, kendisini Hıristiyan olmaktan kaynaklanan belli sorunlardan kurtarmış oluyordu. Ayrıca, sadece Müslüman olmak bile kişiye

askeri sınıfa dahil olarak reayanın ödediği vergilerden muaf olma imkanını sağlamaktaydı. Gerçekten de bu hayalî değil gerçek bir ihtimaldi. Bunun güzel bir örneği 1723 tarihli Nevrokop kazasına ait mufassal defterde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Musomişte köyünde kayıtlı 78 Müslüman haneden 30'u yeniçeri idi. Aynı şekilde Kopriven'de 52 haneden 20'si, Lyalyovo'da 15 haneden 12'si yeniçeri olarak kaydedilmişti. Şahıs adları incelendiğinde, bunların ne devşirme kökenli ne de İstanbul'dan gönderilen askerler olmadığı anlaşılmaktadır; bu bize, II. Mehmed'in yeni Müslümanların çocuklarından oluşan "sünnetli" yeniçeri devşirilmesine izin verdiği "Bosna'ya özgü ayrıcalık"ı hatırlatıyor (Radushev, 1998: 80).

Bu bağlamda, özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren karşımıza çıkan, yeni Müslümanların belli bir yeniçeri ocağı ya da sipahi sınıfına kaydedilme isteklerini içeren sayısız arzuhalle karşılaşıyor oluşumuza şaşırmamak gerekir. Yeni Müslüman olmuş kişilerin adına yazılmış bazı arzuhaller oldukça iyi tanımlanmış istekleriyle dikkat çekmektedirler. Örneğin bir mühtedi 27. Yeniçeri Ortası'na cebeci olarak atanmayı isterken,[20] bir diğeri 33. Orta'ya atanmayı arzulamaktadır.[21] Bir başkası bugünkü Kuzey Bulgaristan'daki Targovişte ya da o zamanki adıyla Eski Cuma kazasına bağlı Razboyna köyünden bütün ailesiyle birlikte İslamiyet'e geçmek üzere kalkıp gelmiş ve sipahi bölüğüne atanmayı dilemektedir.[22] Bazı arzuhaller dilekçe sahiplerinin belirtilen mevkilere atandıklarını açıkça göstermekle birlikte, neden özellikle bu insanların isteklerinin yerine getirildiği konusunda her hangi bir bilgi vermemektedirler.[23] Bazı durumlarda arzuhaller kişinin din değiştirip bir yeniçeri ortasına tayininden sonra düzenlenmiştir; bu tür arzuhaller yalnızca kisve bahası tahsisine hasredilmişlerdir. Örneğin, Sultan'ın huzurunda İslam'a geçtikten sonra bir arzuhal kaleme alan bir Eflak bostancı ocağına atanmış ama kendisine elbise verilmemiştir.[24] Benzer şekilde, aynı ocağın şifahanesine atanan bir Rum'a da bu aşamada elbise verilmemiştir.[25] Burada incelenen arzuhallerin çoğu dilekçe sahiplerinin istedikleri mevkileri elde edip etmediklerine dair açık bir bilgi vermemektedirler. Bununla birlikte A. Zheliazkova'nın da belirttiği gibi, "dilekçe sahipleri muhtemelen talep ettikleri mevkiyi ya da bir başkasını elde etmekteydiler, zira Babıali'nin askere ihtiyacı vardı ve 150 yıl boyunca merkezi otoritelere bu tür arzuhaller gönderilmeye devam etti (Zheilazkova1990: 186). Bu varsayım gayet doğal görünmekle birlikte, idari mevkilere çok az sayıda insanın atanmış olması bile bu konuda bir efsanenin

20 NBKM, OAK, 78/39 (1124 hicri/1712 M.S.).
21 NBKM, OAK, 34/2.
22 NBKM, 1A, 57254, v. 1 (1133 hicri/1720 M.S.).
23 NBKM, 1, 10981, v. 5 (1118 hicri/1706 M.S.), NBKM 1, 10988, (1121 hicri/1709 M.S.).
24 NBKM, 1 A, 11000, v. 4 (1124 hicri/1712M.S.).
25 NBKM, 1A, 57279, v. 1 (1134 hicri/1721 M.S.).

yaratılmasına yetmiş ve bu da insanları bu yönde dilekçe vermeye sevketmiş olabilir.

17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılda yeniçerilerden *cizyedar*lar yani cizye tahsildarları atanmaya, aynı şekilde şehirlerdeki lonca teşkilatlarına yeniçeriler de girmeye başlamıştır. Bu mevkilerin sağladığı mali avantajlar (mali suistimal olanaklarıyla birlikte) gözönüne alındığında, yeniçeri ocağına dahil olmaya dönük bu kitlesel eğilimi anlamak pek zor olmasa gerektir; üstelik devşirme sistemi uygulamada tamamen işlemez durumdaydı ve Balkanların Müslüman-Türk erkek nüfusu demografik açıdan bir düşüş içindeydi (Sugar, 1977: 222). Dolayısıyla, çoğu zaman kendi bölgesinden yeni Müslüman olmuş birinin vergi tahsildarı olarak karşısına çıkmasının bir gayrımüslim cizye yükümlüsü üzerindeki psikolojik etkisi tahmin edilebilir; yeni Müslüman olmuş yeniçeri bu dünyada Müslüman olmanın, üstüne üstlük devlet yönetiminde de bir mevki sahibi olmanın nasıl güzel bir şey olduğunun canlı bir örneği işlevini görmekteydi (Radushev, 1998: 81).

Ayrıca, sadece "uygun" bir mevkiye atanma arzusunu dile getiren çok sayıda arzuhal de vardır. Bazen mültezim konumuna gelme şansını artırmak için din değiştirilmekteydi. *Darphane-i amire'de* çalışırken İslam'a geçen ve yıllık 30,000 akçe karşılığında anılan darphanenin yönetiminin kendisine verilmesi konusunda berat isteyen bir Yahudi buna güzel bir örnek oluşturmaktadır.[26]

Bazı durumlarda, din değiştirme kişinin toplumsal konumunu radikal bir şekilde değiştirmek amacına hizmet etmekteydi. Yukarıda anılan ve donanmadaki forsalık konumundan kurtulan denizciyle 1717'deki Belgrad Savaşı'nda Osmanlılarca tutsak alınan ve ancak din değiştirerek kendini kurtaran savaş esiri bu duruma örnek gösterilebilir.[27]

Din değiştirme olayları arasında Osmanlı ordusuna subay ya da uzman olarak katılmak isteyen ve bu amaçla İslamiyet'e geçen Batılılar ayrı bir yer tutmaktadır. Buna örnek olarak, din değiştirdikten sonra kendisine *mükemmel kisve* verilen Venedikli adına yazılmış arzuhal verilebilir. Bu arzuhale eklenmiş derkenarda dönemin veziriazamı Humbaracı Ocağı'nın başındaki Ahmed Bey'e hitaben yazdığı notta anılan kişiye "*münasib bir görev*" vermesini istemektedir.[28] Burada anılan Ahmed Bey, daha önceleri XIV Louis ile Savoy'lu Eugene'in hizmetinde bulunan, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'na gelip İslam'a geçen ve ardından 1747'deki ölümüne kadar bütün enerjisini Humbaracı Ocağı'nın Avusturya ve Fransız modellerine göre modernleştirilmesine hasreden Claude Alexander ya da Count De Bonneval'den başkası değildi (Jelavich, 1983: 116). Sofya arşivinde muhafaza edilen bir fermanda Count

26 NBKM, NPTA XX, 1/28, v. 26 (1119 hicri/1707 M.S.).
27 NBKM, OAK, 43/45, v. 1 (1131 hicri/1719 M.S.).
28 NBKM, 1, 11111, v. 1 (1145 hicri/1732 M.S.).

De Bonneval'e günlük 1300 akçe maaş tahsis edildiği belirtilmektedir. Bu örnek, anılan eski Avusturya generalinin İslam'a geçişinde saf ruhani nedenlerin etken olmadığını, üstelik din değiştirme olaylarında Osmanlıların her zaman gerçek bir samimiyet aramadıkları, hele kadrolarına katılan kaliteli eleman söz konusu olduğunda işi yokuşa sürmekten özellikle kaçındıklarını göstermektedir.

Bütün bu örneklerden sonra, burada sunulan belgelerin ortaya koyduğu din değiştirme olaylarıyla ilgili daha genel birkaç nokta üzerinde durabiliriz. Herşeyden önce, sunulan arzuhaller zorla islamlaştırma konusunda inandırıcı kanıtlar sunmamaktadırlar; öte yandan bu, bu tür din değiştirmelerin söz konusu olmadığı anlamına de gelmemektedir. Bütün dinler herkesi kendi mensubu olarak görme eğilimindedirler; Osmanlı Devleti'nde de durum farklı değildi. Bununla birlikte din değiştirme nadiren sistemli bir devlet politikasının sonucuydu ve çoğunlukla cemaat düzeyinde yaşanan dinsel coşkuyla bağlantılıydı. Yeni Müslümanların gözünde din değiştirmeyi daha bir kabul edilebilir kılan başka faktörler de vardı. Bunlar arasında en önemlileri dinsel senkretizmin rolü ile gizli Hıristiyanlık gelmekteydi.

Bunların ilki normal olarak misyoner Müslüman dervişler ve onların tarikatleriyle ilintilidir. İnsanlara çok daha cazip görünen bu dervişlerin mistik ritüelleri, öbür dünyayla ilişkilerinde onların ümitlerini besliyor, rahatlatıyor, dünyevi hayatın hırgüründen ve günahlarından kurtuluş vadediyordu. Ortodoks İslam birçok kısıtlama ve yasak getirirken, mistik tarikatler diğer inanç sistemlerinin kimi unsurlarını de içerme eğilimi göstermekteydiler; onlara göre Allah'a giden yol herkes için birdi. P. Sugar'ın ifadesiyle, "dervişler sürekli seyahat etmekte ve tarikatlarının çizgisinde yaşamakta ve bu bağlamda sayısız tören ve merasimler icra etmekteydiler. Bunlar bir çeşit aziz, keramet sahibi ve hekim karışımı olan babalardı ve genellikle yaşayan evliyalar olarak görülmekteydiler. Bunların eklektizm ve pragmatizmi neredeyse sınır tanımamaktaydı. Folk-Hıristiyanlığı ve folk-İslamı arasındaki benzerlikler göz önüne alındığında bu dervişler mahalli adet ve inanışları kendi tarikatlarıyla bağdaştırmakta güçlük çekmiyorlardı... Hurafelerle dolu folk-Hıristiyanlık mensupları için benzer ve

fakat daha güvenli folk-İslama geçmek hiç de zor değildi." (Sugar, 1977: 53-54).

Bektaşi ve Mevlevi gibi heterodoks tarikatlar aslında içerik itibariyle birer sapkın hareket idiler ancak merkezi otoritenin gözünde ifade edildiği biçimiyle ortodokstular. Senkretik uygulamalarına rağmen, merkezi yönetim bu derviş örgütlenmelerini daha fazla yayılma ve güçlenmenin araçları olarak görmekteydi. Bektaşilik ve Yeniçeriler örneğinde olduğu gibi, bazı tarikatlarla kimi Osmanlı kurumları arasındaki yakın ilişki yönetim tarafından açıkça onaylanmıştı.

Gizli Hıristiyanlık, içinde bulundukları sosyo-ekonomik zorluklardan kurtulmak arzusundaki insanlar için daha kestirme bir seçenek sunmaktaydı. Özellikle kırsal kesimdeki birçok insan artan mali yük karşısında İslam'ı kabul etmeye zorlanırken, mahalli kilise (Ortodoks ve Katolik) çoğu zaman onları hâlâ kendi mensubu olarak tanımaktaydı. Böylece bu "çifte-inançlılar" gerçek inançlarını İslam kılığında sürdürmekte, öte yandan Müslüman kimlikleri de onlara bazı avantajlar sağlamaktaydı. Bu noktada İslam hukukunun bir mühtedinin tekrar eski dinine dönmesine izin vermemesi hayati bir önem taşıyordu. Böylece, din değiştirme sadece bir sözde-ihtida dahi olsa, bu geri dönüşü olmayan bir asimilasyon sürecinin başlangıcı anlamına gelmekteydi. Bu süreç Abdürrahim Efendi gibi bazı Osmanlı şeyhülislamlarının verdikleri ve Müslümanların zorunlu haller dışında "kâfir lisanı"nda konuşmamalarını emreden fetvalarıyla daha da pekiştirilmekteydi (Danişmend, 1979, II: 661). Dolayısıyla, yeni Müslüman olmuş bir kimse gerçekte eski dinini devam ettiriyor olsa bile, onun çocukları ve torunları birer Müslüman olarak doğmakta ve bunların dedelerinin dinleriyle olan ilişkisi giderek zayıflamaktaydı. Böylece, eski inanış ve pratiklerin İslam'la farklı derecelerde harmanlandığı dinsel senkretizmin bir dizi geçiş aşaması söz konusu idi (Dimitrov, 1987: 20). Yeni Müslüman olanların samimiyet derecesiyle pek ilgilenmemiş görünen Osmanlıların da bunun farkında oldukları anlaşılıyor; muhtemelen onlar da bu yolla kuşaktan kuşağa tedrici bir islamlaşmanın gerçekleşeceği ihtimalini görmekteydiler.

Bu bağlamda Osmanlı idaresi altında Balkan (Ortodoks) kiliselerinin konumu özellikle önemli görünmektedir. Osmanlı Balkanlarında İslam'ın yayılışında yalnızca Hıristiyan heterodoksisinin (folk Hristiyanlığı ve sapkın hareketler) değil, aynı zamanda, belki de daha büyük ölçüde zayıf kilise örgütlenmesinin başlı başına kolaylaştırıcı bir rol oynadığı konusundaki S. Dzaja'nın söylediklerinde haklılık payı vardır (Dzaja, 1984: 40). Her ne kadar Dzaja temel savını özellikle 15.-16. yüzyıl Bosna'sı bağlamında ileri sürmekteyse de, aynı şeyin Osmanlı Balkanlarının geneli ve çok daha uzun bir dönem için de geçerli olduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Balkan tarihçileri mahalli kilisenin Osmanlı idaresi altındaki Balkan Hıristiyanlığının bir mikrokosmosu olduğu konusunda genellikle hemfikirdirler. İslam'a geçerek bunun dışına çıkma gerçekte

çoğu zaman onlarca yılın egemen toplumsal bağlantılarından sancılı bir kopuş anlamına gelmekte ve din değiştiren kişiyi mahalli Müslüman cemaat içinde yeni bir dinsel-toplumsal kimlik edinme arayışına itmekteydi; üstelik dahil olduğu yeni cemaatin de bu yeni mensuplarını her zaman çekincesiz kabul ettiğini söylemek mümkün değildir.

Bu bağlamda Balkanların değişik kısımlarında mahalli Hıristiyan cemaatlerin, kilise ve manastır şebekesinin genişliği ve kapsayıcılığı, papazların sayısı ve eğitimlerinin ne derece yeterli olduğu gibi, Ortodoks Kilisesinin insanların bireysel ve kitlesel din değiştirmelerini engelleyebilme kapasiteleriyle ilişkili faktörlere değinmek gerekir. Değişik dönemlerin Batılı seyyahlarının verdiği bilgiler bu konularda yapılacak her çalışma için oldukça yararlıdır. 1699-1700'de Bulgar topraklarından geçen Avusturyalı seyyah Simpert Niegel Yanbolu yakınlarındaki bir köyde Ortodoks bir anne-babadan doğma bir çocuğun bölgede Ortodoks papaz olmayışı yüzünden dört yaşına kadar vaftiz olmadan kaldığını ve sonunda bir Katolik papaz tarafından vaftiz edildiğini anlatıyor (Ionov, 1986: 201). S. Gerlach (16. yüzyılın ikinci yarısı) Osmanlı egemenliğindeki Bulgaristan'da bir Ortodoks papazın 6 - 10 köye birden hizmet verdiğini belirtmekte (Gerlach, 1976: 256) ve Rus seyyah V. Barskii (18. yüzyıl başları) bu sayıyı 5-6 olarak vermektedir (Todorova, 1997: 78). Kasabalara gelince, buralarda da kiliseler hizmet mahalleri açısından pek düzenli bir örgütlülük göstermemekteydi; buralarda Hıristiyan mahalle sayısı kilise sayısının hayli üzerindeydi.

Osmanlı idaresinde Bulgar kilisesi üzerine yaptığı kapsamlı incelemesinde O. Todorova Osmanlı mufassal tahrir defterlerini kullanarak Balkanların değişik bölgelerindeki kilise örgütlenmelerinin sistematik bir panaromasını çıkarmaya, bu bağlamda özellikle Ortodoks papazlar ve onların hizmet verdiği köy ve hane sayısını tespit etmeye çalışmıştır. Buna göre, 1445 tarihinde Veles vilayetindeki köylerin % 45'inin kendi papazları vardı. Bu oran sırasıyla 15. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Sofya bölgesinde % 37, 16. yüzyılın ikinci yarısında Vidin sancağı'nda % 32, 1665'de Petriş kazasında % 9 ve 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarında Tirnova kazasında % 37 idi. Her ne kadar Todorova kullandığı kaynakların belli konulardaki yetersizliklerini kabul ediyorsa da, haklı olarak Kuzeydoğu Bulgaristan'daki düşük orana dikkat çekmekte ve bunu bütün Osmanlı yönetimi boyunca bu bölgede yaşanan büyük çaplı islamlaşmayla ilişkilendirmektedir (Todorova, 1997: 83-86).

Çoğu örnekte sayıca yetersiz olmalarının yanısıra, Ortodoks papazların Hıristiyan öğretisinin bazı temel ilke ve özellikleri hususunda bile oldukça yetersiz bir eğitim aldıklarını ve bunun da kilise bölgelerindeki halkın dinsel bilinçleri üzerinde benzer bir etki doğurduğuna burada işaret etmek gerekir. 1762'de Balkanlardan geçen Cizvit âlimi R. Boşkoviç Varna yakınlarındaki büyük bir köyün kilise papazından bahsetmekte ve bu cahil kişinin kendisine Roma'da papaz olup olmadığını sorduğunu ve sakal

bırakmadığı için kendisini azarladığını anlatmaktadır (Boscowich, 1975: 55). Bundan iki yüzyıl önce Gerlach benzer bir manzara çizmekteydi: Hasköy yakınlarındaki Semişe köyü sakinleri "ayin esnasında köy papazının ne yaptığını bilmiyorlardı... Papaz onlara ne her hangi bir dua ne on emiri ne de başka birşey öğretmişti, öyle ki, 1000 Hıristiyan arasında kimse bunları bilmiyordu... Bildikleri tek şey Hıristiyan olduklarıydı." (Gerlach, 1976: 257). Aynı şekilde, bütün bunların islamlaşma açısından ne derece önemli rol oynadığını kesin olarak söyleyecek durumda değiliz, ancak, her halükarda bunların Osmanlı Balkanlarında İslam'ın yayılışını hazırlayan daha geniş faktörler dizisi içinde önemli bir unsur olduğu söylenebilir.

Ortodoks Hıristiyanlar formel açıdan mahalli kilise mahkemelerinin yetki alanında olan çeşitli konularda da sık sık şer'i kadı mahkemelerine başvurmaktaydılar. Osmanlı Devleti Hıristiyan Kilisesi'nin adli yönetim hususunda, özellikle de aile hukukuyla ilgili konularda elinde bulundurduğu yetkiyi tanımıştı. Bununla birlikte gayrımüslimlerin birbirleri aleyhine davalarını, anlaşmazlıklarını çözmek ya da ailevi statülerinde meydana gelen değişikliklere resmiyet kazandırmak için kadı mahkemelerine başvurmaları engellenmemişti. Kadı mahkemelerinde alınan resimler çoğu zaman kilise mahkemelerindekinden daha düşüktü. Dolayısıyla bu, gayrımüslimleri tamamen İslami kurumların sunduğu hizmetlerden yararlanma yolunda cesaretlendiren, böylece onların kendi mahalli kiliselerinden soğumalarına katkıda bulunan ve İslami kurumları Hıristiyan kurumlarına karşı tercih edilebilecek bir alternatif olarak görmelerini kolaylaştıran bir faktör olarak değerlendirilebilir. Örneğin, 1609 Arazi Kanunnamesi'nde kadı mahkemesinde evlilik akdi karşılığında alınan resim 25 akçe iken, aynı konuda Ohrid başpiskoposluğu'nda 1., 2. ve 3. evlilikler için 1633 tarihinde sırasıyla 80, 160 ve 240 akçe, 1638'de 40, 80 ve 120 akçe, 1669'da ise 100, 200 ve 300 akçe alınmaktaydı (Todorova, 1997: 164-65). Osmanlı tarihinde gümüş akçenin değişik dönemlerdeki standart değerini takip ettiğimizde, mahalli kilise resimlerinin kadı mahkemelerindekinden çoğu zaman iki kat daha yüksek olduğunu görürüz (Pamuk, 1994: 963-64).

Bunun dışında Şeriat evlilik ve boşanma konusunda daha yumuşaktı. Akrabalar arası evlilik konusuna o kadar katı yaklaşmıyordu, farklı dinlerden insanların evlenmesine karşı değildi (özellikle Müslüman koca ile gayrımüslim kadın arasında) ve boşanma konusunda daha esnekti.

Dolayısıyla İslam'a geçme konusunda kaleme alınan ve yukarıda incelenen arzuhaller islamlaşmanın, yeni Müslümanları en azından resmi olarak "İslam yolunu" seçmeye meylettiren ya da zorlayan çeşitli etkenlerin yol açtığı tedrici bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Din değiştirme birçok gayrimüslim için açıkça mali rahatlama ve toplumsal açıdan daha iyi bir konum kazanmanın etkin ve garantili bir yolu olarak

görülmüştür. Bir yandan Müslüman statüsünün sağladığı mali ve toplumsal avantajlardan yararlanırken bir yandan da gizlice eski dinini devam ettirme imkanı sufi tarikatlarının bağdaştırıcı rolüyle bir arada alındığında, bir gayrımüslimin bir "uzlaşma" noktası bulup İslam'a geçmesini çok daha kolaylaştırmıştır. Özellikle burada tartışılan arzuhaller bağlamında, mali baskı ile toplumsal konumunu iyileştirme arayışının din değiştirmede daha belirgin bir rol oynamış olduğu anlaşılıyor. Yeni Müslüman din değiştirmek için İstanbul'a gitmek zorunda kalmadan bunu belli ekonomik ve toplumsal yararlar sağlama yolunda bir fırsat olarak kullanıyordu. Yukarıda örneklerini sunduğumuz belgeler 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren karşımıza çıkmaktadır; bu, Osmanlı Devleti'nin kesin gerileyiş sürecine girdiği bir dönem olarak değerlendirilir. Devşirme sistemi bu dönemde bozulmuş, yalnızca gayrımüslimlerin değil Müslüman reayanın da üzerindeki vergi yükü bu dönemde önemli oranda artmıştır. Dolayısıyla, yukarıda sunulan arzuhallerde anhatları sıralanan etkenler çerçevesinde gerçekleşen din değiştirme olayını anılan gerileyış süreci bağlamında imparatorluğun yaşadığı sosyo-ekonomik değişmeyle ilişkilendirmek pek zor görünmüyor. Bununla birlikte, mevcut Osmanlı arşiv koleksiyonları, özellikle de eğer mevcut ise daha erken tarihli aynı tür belgeler üzerinde daha fazla çalışmak gerekmektedir. Gerileyiş döneminin yarattığı belirgin baskıların henüz ortaya çıkmadığı daha erken dönemlerdeki islamlaşmanın ne tür gerekçelerle vuku bulduğu meselesi ise gelecekteki araştırmalar için önemli bir konu olarak ortada durmaktadır.

KAYNAKÇA

Arşiv kaynakları:
St. Cyril ve Metodius Ulusal Kitaplığı (NBKM) (Sofya)

Kitap ve makaleler:

Boscowich, R. Y. (1975) *Dnevnik na edno patuvane*, M. Todorova (haz.), Sofya.

Danişmend, İ. H. (1979), *Tarihi Hakikatler*, İstanbul, cilt II.

Deringil, Selim (1999) "On Conversion and apostacy in the Late Ottoman Empire", New Approaches to the Study of Ottoman and Arab Societies (18th to mid-20th centuries), Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 27-30 Mayıs 1999, adlı atelye çalışmasına sunulan bildiri.

Dimitrov, S. (1987) "Skritoto Hristianstvo I islyamizatsionnite protsesi v Osmanskata darzhava", *Istoricheski Pregled*, No. 3.

Dzaja, S. M. (1984) *Konfessionalitat und Nationalitat Bosniens und der Herzegowina: Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, Münih: R. Oldenburg Verlag.

Gerlach, S. (1976) *Dnevnik na edno patuvane do Osmanskata porta v Tsarigrad*, B. Cvetkova, M Kiselincheva (haz.), Sofya.

Grozdanova, E. (1970) "Sabiraneto na danaka jiziye v Balgarskite zemi prez XVII-XVIII v.", *Istoricheski Pregled*, No. 5.

Hadzibegic, H. (1966) *Glavarina u Osmanskoj Drzavi*, Sarajevo.

Ionov, M. (1986) *Nemski I avstriiski patepisi za Balkanite, XVII – sredata na XVIII-ti vek,* Sofya.

İnalcık, H. with D. Quataert (haz.), (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300 –1914,* Cambridge: Cambridge University Press.

Jelavich, B., *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press.

Matkovski, A. (1978) *Kreposnishtvoto vo Makedonija*, Skopje.

Nedkoff, B. (1942) *Die Cizya (Kopfsteuer) im Osmanischen Reich. Mit besondere Berücksichtigung von Bulgarien*, Leipzig.

Nedkov, B. (1972) *Osmanoturska diplomatika I paleografia*, Sofya, cilt II.

Pamuk, Ş. (1994) "Money in the Ottoman Empire, (1326 – 1914)", İnalcık with Qataert (haz.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,* içinde.

Petrov, P. (1987) *Po Sledite na Nasilieto: Dokumenti i materiali za nalagane na islyama.* Sofya.

Radushev, E. (1998) "Demografski I etnoreligiozni protsesi v zapadnite rodopi prez 15-18 vek", *Istorichesko Badeshte*, No. 1.

Sugar, P. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354 – 1804*, Seattle, Londra: University of Washington Press.

Todorov, N. ve M. Kalitsin (haz.) (1977) *Fontes Turcici Historiae Bulgaricae*, Sofya.

Todorova, O. (1997) *Pravoslavnata tsarkva I Balgarite: XV – XVIII vek*, Sofya.

Zheliazkova, A. (1990) *Razprostranenie na Islyamav zapadno Balkanskite zemi pod Osmanska vlast (15-18v.)*, Sofya: BAN.

Fe-lâ-cerem âhir-i mülûk-i Selçûkiyye ki, Sultan Gıyâs-üd-Dîn-i muhterem idi, silsile-i devleti şikeste olduktan sonra, aşâyir-i Osmâniyye ki, Mâverâ'n-Nehr câniblerinden gelmiş bir gürûh-ı pür-şükûh idi, tâife-i Selçûkiyye ile gûyâ ki, bir dûdmânda hâsıl olmuş iki aşiret-i enbûh idi, bu zikr olunan sâde-diller ki, serhâdd-i Rûm-i Yûnân'da sâkin oldılar, otuz-kırk yıla dek esîr çıkardıkları evlâd-ı kefere ve kadîmden o diyârda buldukları ecnâs-ı mütenevvia ile ihtilât üzre geçindiler. Bâdehû Rûm illeri açıldı. Memâlik-i küffârdan nice yerler silk-i hükûmetlerine dahil oldı. Tâ esnâf-ı ehl-i İslâm peydâ olup, bâğ u râğ-ı vücudda gûyâ ki eşcâr-ı muhtelifetü'l-esmâr zuhûr itmesi ta'ayyün buldı. Evvelâ tayife-i Müslimîn iki bölük olup, Akdeniz Şarkî'sindeki bilâde, ya'ni ki Arabistan'dan beru ma'mûr olan sevâda ki, mâ-tekaddemden Yûnân ve mülk-i Ermeni ü Rûm i'tibâr itdikleri ekâlim u merzibûmdır, Anatolı ıtlâk olundu. Niteki, hâlic-i Bahr-i Ebyaz'ın sâhil-i garbîsindeki memâlik ü ekâlim-i örfiyye Ehl-i Rûm ıstılâhı üzre Rûm-ili ta'bîr olundı.

Fe-ammâ evlâd-ı kefereden zümre-i Ehl-i İslâm ile mahlût ve ricâl ü nisâ cihetinden birbirlerine akd-i nikâh ile merbût olanlar oniki milletle dâhi ale'l-esâmî mazbût oldı. Yâ'nî ki, Arnavûd ü Çerkes ü Abaza vü Hırvâd u İfrenc ü Macâr u Gürcî ü Rûs u Erdel ü Buğdan ve cins-i Almân-ı bed-gümân esîrleri geldi, döle-döşe kâbil mâdiyânlara aşan aygırlardan perî-veş düşîze-gân ve oğul balı gibi zî-şân, dil-berân-ı semen-berân-ı zenân ve dilîrân ü dil-pezîrân-ı beste-dehân hâsıl olub hâlâ ki ülemâ-i rû-şinâsân u fuzalâ-i ehl-i irfân, bu zimreden nâdir şudûr eyleyüb, kırk-elli yola dek Mülk-i Rûm'daki, müsteiddân-ı diraset-nişân tahsîl-i ulûm itmeğe Diyâr-ı Âcem'e giderdi, ba'de husûli'l-merâm kimi anda kalurdı ve nicesi Diyâr-ı Rûm'a yine avdet iderdi. Vaktâ ki, yüz yıl mikdârı zamân mürûr itdi, sükkân-ı bilâd-ı Rûm'da dahî beledî meyveler ve aşılama ağaçlardan müslimî elmalar ve güzîde nev-bâveler zuhûr eyledi.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Künh ül-ahbar*,
İstanbul baskısı, 5. cilt, 1861-1869, 5. cilt, s. 6-19'dan aktaran
Cogito, Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı: 19, s. 11.

Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidad Olayları

A. Nükhet ADIYEKE*
Nuri ADIYEKE*

Girit, Osmanlı topraklarına hemen hemen en son katılan ve Osmanlı egemenliğinin en gevşek örüldüğü coğrafyadır. Bu örgü kendini hem adanın Osmanlı yönetimince oluşturulan idarî dokusunda, hem de toplumsal yapıda gösterir. Adadaki Müslüman unsur ile yerli Rum-Ortodoks unsur o kadar karışmıştır ki, Müslümanların kullandıkları isimler Rumca isimlerle birleşmiştir. Belgelerde Yanni Osman, Hasan Nikolaki veya Molla Mehmetaki gibi isimlere sıkça rastlanılmaktadır. Hatta kimi zaman sadece Rumca isimlerle anılan Müslümanlara da rastlanmaktadır. (Bkz. Ekli tablo) Osmanlı İmparatorluğu'nun başka coğrafyalarında Müslümanlarla Rumların komşuca yaşama biçimi, Girit'te gerçek anlamda birlikte yaşama örneği oluşturur. Adada resmi yazım dilinin Türkçe olmasına ve Türkçe eğitim ile basın faaliyetlerine büyük önem verilmesine rağmen, halk arasında konuşulan dil Rumca'dır. Rumca, sadece Rumlar ile Müslümanlar arasında değil, Müslümanların kendi aralarında da kullandıkları dil olmuştur.[1]

Yoğun kültürel birlikteliğe rağmen 18. yüzyılın son çeyreğinden sonra dönem dönem Girit'te Osmanlı yönetimine karşı ayaklanmaların ortaya çıktığı görülmektedir.

Fransız Devrimi sonrasında yeşeren milliyetçi düşünce Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde Yunan ayaklanması ile ilk kez başarıya ulaştı. Bu anlamda Yunan

* Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1Adıyeke, 1994: 99; Tahmiscizade Mehmet Macit Efendi, Türkiye'ye geldikleri zaman Giritli Müslümanların büyük bir kısmının Türkçe bilmediklerini bu yüzden onlara gavur dendiğini anlatmaktadır. Miroğlu, Şahin, 1977: 32.

Resmo Şer'iye Sicili no:68, s.22

Bağımsızlık ayaklanması sadece bugünkü Yunanistan bölgesinde yaşayan Rumlar için değil, Batı Anadolu ve Ege Adaları'nda yaşayan Rumlar arasında da çok sayıda taraftar kitlesi bulmuş, ayaklanmalara bu coğrafyadaki Rumlardan da çok sayıda katılan olmuştur. (Kütükoğlu, 1986: 133-161.) Bu etkinin yayılmasında 1814'de Odessa'da kurulan Filiki Eterya'nın önemli bir payı vardır. Girit'te de Yunan isyanı sırasında bir süredir yaşanan isyanlar artmış, özellikle Resmo ve Hanya'da yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Osmanlı yönetiminin bu isyanları bastıramaması sonucu Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'dan yardım talebinde bulunmuş ve Ada'nın yönetimi Mehmet Ali Paşa'ya bırakılmıştır.[2]

Girit'te Yunan ayaklanması sırasında Rumlar'dan başka bazı Müslümanlar da bu isyana destek vermişlerdir. Bir kısmı sadece işbirliği içine girmekle yetindiği halde, bu isyana destek veren Müslüman halktan bir kısmı da din değiştirerek Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Mürted olan bu kişilerin hepsi can güvenlikleri açısından adadan kaçmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda pek fazla teşvik edilmeyen din değiştirme sadece gayrımüslimlerin Müslüman olması şeklinde gerçekleşmekteydi. Bir Müslümanın din değiştirmesi söz konusu bile olamazdı. Bir Müslümanın dinden çıkması yani Mürted olması, dinen, hukuken ve toplumsal olarak en büyük suçlardan birisiydi ve dinden çıkan eğer erkek ise cezası ölüm, kadın ise İslam'a dönene kadar hapisti. Bu yüzdendir ki mürted olan bir kişinin içinden çıktığı toplumda, yeni dini ile yaşaması kesinlikle söz konusu olamazdı. Osmanlı İmparatorluğu döneminde kaynaklara geçecek ölçüde İslam'dan çıkmaya pek rastlanmaz. Nitekim, Yunan isyanları sırasında da özellikle Resmo'da görülen irtidad olayları bu dönemin olağanüstü koşullarının sonucudur.

Yunan isyanı sonucunda bağımsız Yunanistan devleti kurulmuştur. Bu keyfiyet önce batı devletleri, ardından da Osmanlı yönetimi tarafından kabul edilmiştir. Bağımsız Yunanistan Devleti ile 1830 yılında yapılan Londra Protokolü'yle, Osmanlı Devleti, Yunanistan yönetimine paralel genel bir af ilan ederek kendisine karşı çarpışmış

2 Adanın Mehmet Ali Paşa dönemi hakkında: Adıyeke, 1993: 293-315. Girit yönetiminin Mehmed Ali Paşa'ya terk edilmesini, sadece isyanlar sırasında sağladığı desteğin karşılığı olarak görmek de pek doğru bir yaklaşım olmaz. Burada Osmanlı yönetiminin Mehmed Ali Paşa'ya karşı tutumu ve onun Suriye'ye yönelik taleplerinin de önünün alınmaya çalışıldığı göz önüne alınmalıdır.

olanların mal ve mülklerine el konulmayacağını ve bu kişilere ilişilmeyeceğini kabul ediyordu (madde 5). (Oran, 1991: 58.) Fakat, Osmanlı yönetimi aldığı bir fetva ile isyan edenlerin sadece katlini değil, aynı zamanda emlâkine el konulmasını da sağladı. Bu şekilde hem isyan sırasında ölenlerin, hem de çeşitli sebeplerden dolayı firar edenlerin emlâki miriye zapt edilmeye başlandı. El konulan emlâkin tespiti için mübaşir ve yazıcılar görevlendirildi ve yazılan emlâk açık arttırma ile satışa çıkarıldı. (Kütükoğlu, 1986: 143.) Girit'te de isyana karışanların malları askeri harcamalarda kullanılmak üzere miriye zaptedilmiş[3] ve müzayede sonucu satılmıştır.[4]

Resmo Şer'iye Sicili no:68, s.3

Malları miriye zapt edilenlerin, müsadere gerekçeleri defterlere ayrıca yazılmıştır. *Bila varis* ölenler, *esir ve esire* olanlar, *firari*ler, *evlatlarıyla beraber firari* olanlar, *evlatları esir* olanlar, *halik* olanların malları zapt edilmiştir. Bunların dışında az sayıda da irtidad edenler, İslam'dan çıkanlar vardır. Bunlar, *"mürted"*, *"...mürtednam hain"*, *"mürted olub firar eylediğini ihbar iderler"*, *"...firari mürted"* gibi ifadelerle defterlere kaydedilmişlerdir. Bu kişilerin Mürted oldukları kaynaklarda mutlaka belirtilmektedir. Malları müsadere edilen yüzlerce Müslüman firarinin isimlerinin önünde *"firari hain"* gibi ifadeler yazılı iken, mürted olanların durumu da aynı şekilde açıklıkla yazılmıştır.

İrtidad olaylarının adada ne kadar yaygın olduğunu tam olarak bilemiyoruz. İrtidad edenlerin ailelerinin durumu da belli değildir. Bu kişiler sadece kendileri mi irtidad etmişler yoksa aileleri ile beraber mi Hıristiyan olmuşlardır? Örneğin, Hanya'nın Karakes köyünden *'Fakulaki İbrişim nam hain mersum islam iken mürted olub üç nefer kız karındaşıyla firar etmiş olduğu..."* kayıtlıdır.[5] Bu kayıttan Fakulaki İbrişim Efendi'nin kız

3 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Resmo (ML. VRD. TMT. No:16198) ve Hanya'ya ait (ML.VRD. TMT. No:16089) iki tane Girit'e ait miriye zapt edilen emlâkin tahrir defteri vardır. Resmo defterinin girişinde, *"Resmo sancağı kur'asından hengam-ı muharebede firar ve halik olan bila varis reayanın canib-i miriye ait eşcar ve hanat ve arazi ve sair emlaklarının mikdarını mübeyyin müfredat defteridür atiü'l-zikr tahrir ve beyan olunur"*, yazmaktadır. Hanya defterinin girişinde de benzer ifadeler yer almaktadır. Bu defterler, temettüat kataloğunda yer almalarına rağmen temettüat vergisiyle hiçbir ilişkileri yoktur. Ayrıca Girit Adası'nda temettüat vergisi alınmamıştır.

4 Vakıflar İstanbul Bölge Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 68 ve 253 numaralı Resmo Şer'iye Sicilleri'nde bu konuda çok sayıda örnek bulunmaktadır.

5 Hanya Müsadere Defteri.

kardeşlerinin irtidad edip etmediklerini çıkarmak olanaksızdır. Bir başka özellik de irtidadın adadaki dağılımıdır. Hanya Sancağı'nda tespit edebildiğimiz tek örnek vardır.[6] Resmo Sancağı'nda ise Amarya ve Ayvasil nahiyelerinde bir çok irtidad örnekleri bulunmaktadır.[7] Özellikle Apometolos ve Kumya köylerinde irtidad olaylarının daha yoğun yaşandığı bilinmektedir. Kandiye Sancağı'na ait müsadere defteri ve kadı defterinin olmaması bu sancak hakkında herhangi bir fikir yürütmemize engel olmaktadır.

Resmo Sancağı'na ait müsadere defterlerinden tespit ettiğimiz irtidad edenlerin isimleri ve emlaki şu şekildedir:

Amarya Nahiyesi:

Yer adı	**Kişi adı**	**Müsadere edilen emlâki**
Aposti	Ali	25 zeytin ağacı, 3 dönüm tarla, 1 adet susuz tarla, bir ırgatlık tarla, 2 odalı virane ev.
Hrisis	Mustafa Bosulaki	15 zeytin ağacı, 2 dönüm tarla, 3 dut ağacı, 1 virane ev.
Apometolos	Ali Molla İskarçali	10 zeytin ağacı, iki ırgatlık üzüm bağı, beş ırgatlık ayrı üzüm bağı, 1 hırnob ağacı, sulu tarla, 2 incir ağacı, 5 çınar ağacı, 2 odalı virane ev.
Apometolos	Mustafa Yanni	26 zeytin ağacı, sekiz ırgatlık bağ, bir ırgatlık başka bağ, 1 dönüm tarla, 4 çınar ağacı, 5 dönümlük tarla, 2 armut ağacı, 1 hırnob ağacı, 1 meşe ağacı, 8 nar ağacı, 2 incir ağacı, 1virane ev.
Apometolos	Hamid Molla	4 meşe ağacı, yarım dönüm tarla.
Apometolos	Hasan Nikoli	3 zeytin ağacı, yarım dönüm tarla, 3 asmalı çınar, 1 hırnob ağacı.
Apometolos	Memiş Kostani	1 harabe ev.
Apometolos	Zeynep Marya	2,5 dönüm tarla 1 armut ağacı.

6 Yukarıda anılan Fakulaki İbrişim . Müsadere edilen emlâki ise şöyledir: 50 zeytin ağacı, 24 dönüm tarla, rubu (çeyrek) dönüm üzüm bağı, 10 incir ağacı, ve 4 odalı ev. Hanya Müsadere Defteri, BOA. ML. VRD. TMT., No:16089.

7 Ada'nın çeşitli nüfus istatistiklerinde Resmo Sancağı toplam nüfusunun % 35'ini Müslümanların; %65'ini de Rumların oluşturduğu görülmektedir. Ancak bu oranlar Resmo sancağına tabi kazalar bazında ele alındığında bir hayli farklılaşır. Merkez kazada Müslümanlar 2/3 oranında çoğunlukta olmalarına karşın Ayvasil'de % 90 ve Amarya'da ise % 85 oranında Rum nüfusun üstünlüğünden söz etmek mümkündür. Bkz. Adıyeke, 1994: 91-96, 297.

Ayvasil Nahiyesi:

Kumya	Halil Nikoli ve Osman Yanni	16 zeytin ağacı, 16 dut ağacı, 2 armut ağacı, 2 çınar ağacı, 1 kıta tarla, 1 dönüm tarla, beş ırgatlık üzüm bağı, 1 ceviz ağacı, 1 ev.
Kumya	Hüseyin Mihail	1 dönüm tarla, 2 ırgatlık bağ, 1 tarla, 3 zeytin ağacı.
Kumya	Hasan Yanni	Yarım dönüm tarla, 7 incir ve dut ağacı, 139 zeytin ağacı, sekiz ırgatlık bağ, çeyrek dönüm tarla, çeyrek dönüm tarla daha, 10 zeytin fidanı, 1 ev.
Kumya	Osman Yanni	4 zeytin ağacı, 5 dut ağacı, 2 meşe ağacı, 4 incir ağacı, 4 dönüm tarla, bir tarla daha, yedi ırgatlık üzüm bağı.
Kumya	Mustafa Yanni	22 zeytin ağacı, 5 dönüm tarla, dört ırgatlık üzüm bağı, 9 meşe ağacı, 5 dut ağacı, 3 armut ağacı,1 ev.
Kumya	Yorgi	30 zeytin ağacı, 1 adet tarla üç ırgatlık bağ, 9 muhtelif ağaç, 1 ev.
Kumya	Hüseyin Yorgi	57 zeytin ağacı, 2 armut ağacı, 2 incir ağacı, 1 dut ağacı, 4,5 dönüm tarla, bir ırgatlık üzüm bağı, 1 ev.

Kadı defterlerinde de zapt edilen mallardan başka, bu malların kaç paraya, kime satıldıkları da kayıtlıdır. Yine sicillerden anlaşıldığı kadarıyla bu işlemler birkaç yıl devam etmiştir. 4 Nisan 1821 (hicri 1 Recep 1236) tarihli bir kayıtta, "...*mukaddema isyan iden Ali mürtedin yedd-i tahtında harabe bağçesi ve yarım dönüm bağ ve bir harab hanesi Resmo sakinlerinden Molla Mehmetaki Ali Ağa'ya seksen guruşa füruhtu* (satılması) ..."[8] okunmaktadır. Bu kayıtlar kimi zaman daha geniş bilgileri de aktarmaktadır. Örneğin 17 Ekim 1821 (20 Muharrem 1237) tarihli bir kayıtta şu ifadelere rastlanmaktadır. "...*Ayvasil nahiyesine tabi Ayasili karyesi sakinlerinden Asambaki Yusuf dedikleri şekavetpişe ve bi'l-endişe maâz-Allahu teala din-i Muhammedi ve şerif-i Ahmediyyeden ruy-i gerdan ve nasraniyyeyi kabul ile Mürtedd olub bu makule hain-i dinin her mucib-i şurut tarafımızdan zabtı lazım gelmiş olan karye-i mezburda mesfurun mutasarrıf olduğu hane ve değirmenleri ve tarla ve bağçe ve muhassıl her neye malik ise sen ki merkum Ali Ağa'sın sana bin guruş baha ile füruht olmağın vechen mine'l-vücuh kimesne tarafından müdahale olunmayarak zabt ü rabt ve mutasarrıf olmak içün la ecl-i senet deyüvan-?- Resmo'dan iş bu buyruldu tahrir ve hıfz idüb vaktiyle ibraz eylemek üzere yeddine ita olunmuştur İn-şa-Allahu teala vusulünde gerektir ki bundan böyle*

8 R.Ş.S. no: 68, s. 24.

Resmo Müsadere Defteri
BOA. TMT. VRD. No: 16198

husus-u mezbur düsturü'l-amel tutulub bir vechile taraf-ı aherden müdahale olunmayarak zabt ve mutasarrıf olub kendi malın olduğunu mübeyyin ita olunan buyruldumuzu yedinde hıfza dikkat ve her mucib-i buyruldu amel ve hareket ve hilafından tahaşşi ve mücanebet eyleyesin."[9]

Bir başka kayıtta da akraba oldukları anlaşılan dört kişinin tek bir kayıtta ve toptan bir satış işlemi görülmektedir. *"Ayvasil nahiyesine tabi Milanos karyesi sakinlerinden Hüseyin bin Mehmed Receb ve İbrahim bin Mustafa Receb ve Mustafa bin Hüseyin Receb ve Yanni bin Hasan Receb maâz-Allahu teala mürted olub din-i mesihiyyeyi kabul ve Rum milletine tabiiyyet ile firar ve karye-i mezkurede bi'l-külliye mutasarrıf oldukları tarla ve eşcar-ı zeytin ve eşcar-ı dut ve on üç ha ve nıfs-ı asiyab-ı revgan ve bağat ve sair her neye mutasarrıflar ise Karpuzoğlu Ali Ağa'ya bin yüz guruş baha ile füruht olunduğuna mübeyyin yedd-i müşterek buyruldu ale'l-mevcud olmağla iş bu mahalle şerh verildi gurre-yi Cemazie'l-evvel 240."*[10]

Müsadere yazım defterlerinde anılan isimler ile kadı defterlerinde tespit ettiğimiz Mürted isimleri aynı kişiler değillerdir. Resmo ve Hanya'ya ait müsadere defterlerinde karşılaştığımız on yedi kişiye kadı sicillerinde rastladığımız altı kişiyi de eklememiz gerekmektedir. Ne var ki bu sayının adadaki bütün irtidad olaylarının toplamı olduğunu düşünemeyiz. Yukarıda da belirtildiği gibi, Kandiye müsadere defterinin, Kandiye ve Hanya kadı sicillerinin olmaması bizim sayısal bir tahmin yapmamıza engel olmaktadır.

İrtidad edenlerin bu hareketini ekonomik sebeplere bağlamak pek akılcı görünmemektedir. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla birkaç kişinin dışında İslam'dan çıkanların ekonomik durumları pek kötü değildir. Hatta içlerinde ekonomik durumları oldukça iyi olanlar da bulunmaktadır. Adada Müslümanların daha fetihten itibaren Rum kadınlarıyla çok sayıda evlilikler yaptığı bilinmektedir. Rum kadınlardan doğan çocuklara Rumca hitap edilmekte hatta Rumca isimler verilmektedir.[11] Bu nedenle, Girit'te yaşayan, hele annesi veya akrabaları Hıristiyan olan bir kişi için irtidad etmek

9 R.Ş.S., no: 68, s. 3.
10 R.Ş.S., no: 68, s. 22. İrtidad kayıtlarının kadı mahkemelerine yansıyan örneklerini özellikle kaynağın aktarımı şeklinde verdik.
11 Tukin, 1945: 196.

diğer coğrafyalara göre belki daha rahat olabilmektedir.

Sonuç olarak, Osmanlı tarihinde bireysel ihtidaların varlığı, az sayıda da olsa sürekli izlenebilmektedir. Buna paralel daha az sayıdaki irtidad olayının bir örneği, Yunan İsyanı sırasında Girit'te yaşanmıştır. Bu olayın sebepleri ve boyutu tam olarak açık değildir. Bu irtidadların, yukarıda da değindiğimiz gibi, olağanüstü bir dönemde, olağanüstü olayların içinde yaşanmış oldukça ilginç bir örnek olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKLAR:

Adıyeke, Ayşe Nükhet (1993), "Girit'in Mehmed Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor", *Belgeler,* c. XV, sayı 19.

Adıyeke, Ayşe Nükhet (1994), *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908),* Doktora Tezi, (Türk Tarih Kurumu tarafından basıma hazırlanmaktadır), İzmir.

Kütükoğlu, Mübahat (1986) "Yunan İsyanı Sırasında Anadolu ve Adalar Rumlarının Tutumları ve Sonuçları", *Üçüncü Askeri Tarih Semineri, Türk-Yunan İlişkileri,* Ankara.

Miroğlu, İsmet ve İlhan Şahin (yay.) (1977), *Girit Hatıraları,* İstanbul.

Oran, Baskın (1991), *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu,* Ankara.

Tukin, Cemal (1945), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Girit İsyanları ve 1821 Yılına Kadar Girit", *Belleten,* c. IX, sayı 24.

... Dedim ki: "Tebe'a-i gayr-ı müslimeden alınacak efrâd-ı askeriyye,
neferât-ı İslâmiyye ile mahlût olursa,
bir taburda imâm olduğu gibi papas da bulunmak lâzım gelür.
Bir olsa, be'is yok, diyelim. Lâkin bizde tebe'a-i gayr-ı müslimenin
enva'-i kesîresi var.
Ortodoks, Katolik, Ermeni, Ya'kubî, Protestan
yekdigere mübâyin olduktan başka, Katolikler dahi Lâtin ve
Ermeni Katoliği ve Melkit denilen Rum Katoliği ve
Mârûnî ve Süryânî ve Geldânî deyu muhtelif sınıflara münkasemdir.
Ve Melkitler ile Mârûnîler, ikisi de papayı tanıdıkları halde
yekdiğere hasımdırlar. Bulgarlar dahi Ortodoks mezhebinde
bulundukları halde bir vakitten berü Rumlardan müteneffir olmuşlardır.
Bunlar hep başka başka papas isterler.
Yahudiler de haham ister.
Bir taburda bir sürü rûhânîler bulunmak lâzım gelür.
Müslümanların ramazanı, Hıristiyanların
eyyâm-ı muhtelifede perhîzleri var.

Böyle mahlût bir hey'et nasıl idâre olunacak? ...

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*,
Yayına hazırlayan: Dr. Yusuf Halaçoğlu,
Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 113-114

Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Osmanlı Devleti ve Aşiretler : II. Abdülhamid'den II. Meşrutiyet'e

Mehmet Mert SUNAR*

93 Harbi (1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı) sonucunda Balkanlardaki topraklarının büyük bir bölümünü kaybeden imparatorluğun yönetimi altındaki Hıristiyan nüfusun Müslüman nüfusa oranı giderek düşmüş, savaşın insanî felaketleri yüzünden gerek Balkanlardan gerek Kafkaslardan Osmanlı topraklarına dönük göçler Müslüman nüfusu daha da artırmıştı. Bunun en önemli sonuçlarından biri resmi söylemde artık geçerli olmadığı düşünülen Osmanlıcılık fikrinin yerini imparatorluğun Sünni İslam karakterini vurgulayan İslamcılığın almasıydı. İmparatorluğun Müslüman nüfusu içerisinde Türkler, Araplar, Kürtler ve Arnavutlar temel unsurlar olarak ortaya çıkıyor ve herbiri Abdülhamid rejiminin giderek kuvvetlenen Pan-İslamcı politikalarının hedefini oluşturuyorlardı.

Akademik yazında bugüne kadar II. Abdülhamid'in Pan-İslamcı politikalarının Araplar, Hindistan ve Uzakdoğu Müslümanları üzerindeki etkileri araştırmalara konu olduysa da bu politikanın imparatorluğun Araplar dışındaki Müslüman unsurları üzerindeki etkileri pek ilgi uyandırmamış görünüyor. Abdülhamid rejiminin İslamcı politikalarının belki de en büyük başarısını kaydettiği Kürt aşiretleri üzerindeki etkileri bunlardan biridir. Bu yazı ilk planda II. Abdülhamid yönetiminin Kürt aşiretlerine yönelik siyasetini inceledikten sonra bu siyasetin İttihat ve Terakki yönetimi altında devam edip etmediği sorusuna cevap arıyacaktır. Ancak II. Abdülhamid dönemi Kürt politikalarına geçmeden Osmanlı İmparatorluğunda Kürt aşiretleri ile Osmanlı merkezi

* Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

otoritesi arasındaki ilişkilerin tarihi süreç içindeki gelişimini ana hatlarıyla hatırlatmakta fayda var.

OSMANLI'DA DEVLET ve AŞİRET: GENEL BİR BAKIŞ

Osmanlıların Doğu Anadolu'yu kontrolü altına alması Anadolu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi sancılı bir süreç içinde gerçekleşti. Osmanlılar bu sürec içinde gerek kendisi gibi bu bölgede hükümranlık iddiasında olan Müslüman devletlerle gerekse mevcut konumlarını yitirmek istemeyen yerel beylerle uğraşmak zorunda kaldı. Fatih'in Akkoyunlu gücünü yoketmesini izleyen dönem Akkoyunluların yerine İran'da Safevi devletinin kuruluşuna ve bölgede Osmanlılara karşı ciddi bir rakip olarak doğmasına sahne oldu. Bölgede çoğunlukta olan Türkmenlerin Safevilerle aynı mezhepten olması Osmanlıları merkezden coğrafi olarak hatırı sayılır bir uzaklıkta olan bölgede güçlü bir hakimiyet kurabilmek için yerel müttefikler aramaya itti. Bu şartlarda Osmanlılar için aynı mezhebi paylaştıkları Kürt aşiretleri ideal bir müttefik olarak ortaya çıktı. Zaten Safeviler 16. yüzyılın hemen başında Bağdat'tan Diyarbakıra kadar uzanan bir alandaki Kürt aşiretlerini kontrol altına almışlardı ancak Kürtlerin farklı mezhepten olan ve kendilerinden önceki Akkoyunluların merkezci uygulamalarını devam ettirme niyetinde olan Safevilere büyük bir sempati beslediği söylenemezdi (McDowell, 1996: 26). Sultan Selim Çaldıran'da (1514) giderek büyüyen Safevi tehlikesini bertaraf etmesinden sonra Osmanlı idaresini bölgede kalıcı kılmak amacıyla bazı önlemler alma yoluna gitti. Bilindiği üzere eski bir Akkoyunlu bürokratı olan İdris-i Bitlisi'ye bölgedeki Kürt hanedanlarını Osmanlılara bağlaması için geniş yetkiler verildi. Çaldıran Savaşı sırasında bölgedeki Kürt aşiretlerinin Osmanlılara lojistik destek verip vermediği konusunda şimdilik herhangi bir bilgi olmasa da savaş sonrası pek çok Kürt aşiretinin Osmanlı egemenliğini Safevilere tercih ettiğini biliyoruz. Bitlisi'nin çabaları sonucu Akkoyunlu ve Safevi yönetimleri altında güçleri iyice kırılan yerel hanedanlar daha önceki dönemlerde sahip olmadıkları imtiyazlarla güçlendiler. Bölgede nerdeyse feodal sisteme benzer bir düzen kuran Osmanlılar güçlü hanedanları iç işlerinde bağımsız *hükümet* adı verilen siyasi birimler altında yapılandırdı. Bunların yanında bölgede *Ekrad sancakları* ya da *yurtluk* ve *ocaklık* adı verilen ve yönetimi babadan oğula geçen sancaklarla birlikte merkezden kontrol edilen sancaklar da kurulmuştu (Bruinessen ve Boeschoten, 1988: 21). *Hükümetler* iç işlerinde bağımsızdılar ve vergi ödeme yükümlülükleri bulunmuyordu. Bunun yanında, timar sisteminin uygulanmadığı hükümetler sefer zamanında Osmanlı ordusuna istenilen miktar asker göndermekle yükümlüydüler (*Sofyalı Ali Çavuş*, 1992: 19). *Yurtluk* ve *ocaklıklar* ile *Ekrad Sancaklarında* beylik babadan oğula geçmesine rağmen, buralarda diğer Osmanlı sancakları gibi tahrir yapılıyor ve timar sistemi uygulanıyordu (Göyünç, 1991: 277). Osmanlıların bu

farklı idari yapı ile bir yandan bölgedeki yerel nüfus ve beylerin sadakatini bir yandan da buraların tamamen merkezi kontrolden uzaklaşmamasını amaçladıkları iddia edilebilir. Her ne kadar gerek hükümetler gerekse yurtluklar iç işlerinde bağımsız olsalar da, yerel beylerin sahip olduğu özerklik merkez-taşra arasındaki güç dengeleriyle yakından ilgiliydi. Merkezi hükümet ve onu eyaletlerde temsil eden valiler çoğu zaman iç işlerinde bağımsız olan bu idari birimlerde yaşanan hanedanlar içindeki iktidar mücadelesinden yararlanıp merkeze en sadık olabilecek adayın beyliği elde etmesini sağlamak eğilimindeydiler. Merkezi otoritedeki zayıflamalar ise çoğu zaman yerel beylerin daha da güç kazanması ve iktidar alanlarını genişletmeye çalışmasıyla sonuçlanmaktaydı. Bunun yanında Hakkari emirleri gibi Osmanlı-Safevi sınırında bulunan Kürt aşiretlerinin beyleri ise genelde bu iki devlet arasında ikili oynayıp kendi iktidar alanlarını genişletme çabası içindeydiler (McDowell, 1996: 33).

Kısaca bu bölgedeki güç dengeleri ve idari yapı pratikte kağıt üzerinde görünenden çok daha karışık bir yapıya sahipti ve zaman içinde büyük değişiklikler göstermekteydi. Bu değişim 17. yüzyıl boyunca bölgedeki hükümet sayısında görülen değişikliklerden de anlaşılabilir. 1609'da ´Ayn-i Ali bölgedeki hükümet sayısının sekiz olduğunu belirtirken bu sayı 1631/32 tarihli bir belgede onbir olarak verilmekteydi.[1] Bundan yaklaşık yirmi yıl sonraki bir Osmanlı Kanunnamesi ise bu sayının 9 olduğunu belirtmektedir (*Sofyalı Ali Çavuş*, 1992: 19).

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kürt hanedanlarının tarihini inceleyenler arasındaki genel eğilim bunları 'emirlik' olarak tanımlamak ve Osmanlı hakimiyetinin başlangıcından 19. yüzyıla uzanan süre içerisinde bu hanedanların emirlik statülerini sürdürdüklerini iddia etmektir. Yaklaşık üç asır boyunca güç dengelerinde ve idari yapıda yaşanan değişiklikleri pek dikkate almayan bu eğilimin asıl sebebi belki de bu alanda yapılan çalışmaların ve dolayısıyla elimizdeki bilginin azlığı olsa gerektir. Gerçekten de 17. ve 18. yüzyılların son döneme kadar Osmanlı tarihinin en az el değmiş dönemleri olması bu alandaki bilgilerimizin eksikliğinin ana sebeplerinden biridir.

19. yüzyıl itibariyle Kürt aşiretlerinin durumu hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaya başlıyoruz. II. Mahmud döneminden başlayarak gerek arşiv belgesi gerek matbu kaynaklar olmak üzere bölgeki aşiretler hakkındaki belgeler zengin bir içerik kazanıyor. Bunun yanında 19. yüzyılın ilk yarısında Rus Çarlığının bölgede yayılma planlarıyla birlikte Kürtler hakkında Ruslar tarafından gerçekleştirilmiş geniş kapsamlı akademik çalışmaların varlığına şahit oluyoruz. Yine bu yüzyılda II. Mahmud'un izlediği merkezileştirme politikaları Anadolu'nun diğer bölgelerinde hüküm süren

1 Bu hükümetler Cizre, Palu, Eğil, Genc, Bitlis, Van, Mihrivan, İmadiye, Hazro olarak belirtiliyor: Ayn Ali Efendi, 1979: 30-31. 1631/32'deki hükümetler için bkz. Turan, 1961: 205.

ayanlar gibi Kürt hanedanlarının da teker teker ortadan kaldırılmasıyla sonuçlandı. 1820'lerin başında imparatorluğun batı bölgelerindeki ayânların çoğunun gücünün kırılmasının ardından merkezi hükümet dikkatini doğu bölgelerine çevirdi. Merkezi gücün uzun süredir içine düştüğü bunalımdan doğan boşlukta imparatorluğun doğu bölgeleri yerel hanedanlar, aşiretler ve eyalet valileri arasındaki iktidar savaşına sahne olmaktaydı. 1826'da Sivas valisi Gözlüklü Reşit Paşa doğu bölgelerindeki yerel beyleri ortadan kaldırıp yerlerine devlet tarafından atanacak görevlileri getirmek üzere bir sefere düzenledi ancak bu sefer Mısır'da Mehmed Ali meselesinin ortaya çıkmasıyla yarıda kaldı ve merkezi hükümetin amaçladığı sonuca ulaşamadı. Mehmed Ali'nin ordularıyla Osmanlılar arasında yapılan savaşlarda yerel Kürt beylerinin Mısır ordularına lojistik destek verdiğine dair iddialar varsa da henüz bunları doğrulayacak her hangi bir kanıta sahip değiliz (Celil, 1992, s. 92). Yine de Kürt beylerinin Osmanlılara yardım etmektense bir bekle gör politikası ile savaşların galibinin belli olmasını beklediklerí ileri sürülebilir. Mehmed Ali'nin orduları karşısında alınan yenilgiler ve bunları takip eden uluslararası kriz aşıldıktan sonra merkezi yönetim Doğu Anadolu ve Kuzey Irak bölgelerinde doğrudan doğruya bir yönetim kurma çabalarından vazgeçmemiş ve 1836'da tekrar harekete geçmiştir.

19. yüzyılın başlarında Bahdinan, Soran, Baban ve Botan bölgedeki başlıca hanedanları oluşturuyorlardı. Bunlar arasında Ravanduz'daki Soran ve Süleymaniye'deki Baban hanedanlarının ortaya çıkışı diğerlerine göre daha yeni sayılabilirdi. Soran hanedanının başındaki Mir Muhammed için merkezi otoritenin zayıflaması iktidar alanını genişletmek için uygun bir ortam hazırlamış, Ravanduz hakimi İran'ın da desteğiyle 1823 ile 1833 arasında Süleymaniye ve İmadiye'deki Kürt hanedanlarının gücünü zayıflatıp buraları kendi yönetimine almıştı (Sykes, 1988: 220). Aslında Mir Muhammed bir anlamda buralardaki yerel hanedanları zayıflatarak devletin merkezileştirme çabalarına hizmet etmişti. Mısır krizi atlatılır atlatılmaz Reşit Mehmet Paşa tekrar bölgeye hareket etmiş, Ravanduz hakimi Mir Muhammed de Osmanlı ordusuyla herhangi bir çatışmaya girmektense teslim olmayı kabul etmişti (McDowell, 1996: 43-44, Minorsky, 1954: 462). Böylece Osmanlı merkezi yönetimi bir hamlede Ravanduz, İmadiye ve Süleymaniye hanedanlarını ortadan kaldırma fırsatını bulmuştu. Reşit Mehmet Paşanın seferlerinde ele geçirilen Kürt beylerinin bir çoğu aileleri ile birlikte Balkanlara sürgüne gönderildi (Ahmed Lütfi, 1302: V, 28).

Osmanlı merkezi yönetiminin doğu bölgelerinde uygulamaya çalıştığı merkezileştirme politikası ister istemez uzun bir sürece yayılmıştı. Reşit Paşa'nın 1834-1836 yıllarındaki seferlerinde bölgedeki bazı hanedanlara dokunulmamış, mesela Cizre mütesellimi Bedirhan Bey ve Hakkari'deki Nurullah Bey gibi Kürt beyleri yerlerinde bırakılmıştı. Bunun en önemli sebeblerinden biri merkezi yönetimin doğu bölgelerinde

yaygın bir isyana yol açmamak kaygısıydı. Bunun dışında devlet yerel hanedanlar arasındaki rekabetten yararlanarak bazı hanedanların bu seferlerde orduya yardımını ve iaşe sağlamasını da amaçlamış olabilir.[2]

Kürt aşiretleri üzerinde Osmanlı merkezileşmesinin ikinci aşaması Tanzimatın ilanından sonraya rastlamaktadır. Tanzimatın ilanıyla birlikte devletin modernleşme ve merkezileşme çabalarının ivme kazanması imparatorluğun değişik bölgelerindeki yerel unsurların tepkisiyle sonuçlandı. Timar sisteminin kaldırılması, devletin tamamen merkezileşmiş bir vergi toplama ve askere alma sistemini uygulamaya koymak istemesi Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'taki yerel eşrafın ve aşiret beylerinin direnişini beraberinde getirdi.[3] Merkezi otoriteye karşı direnebilecek bir durumda olduğu düşünülen Cizre mütesellimi Bedirhan Bey bu hoşnutsuz grupların ilgi odağı haline geldi. Bölgeden merkeze gönderilen resmi bir raporda Bedirhan Bey'in etrafında toplananların arasında yerel eşraf ve eski tımar sahiplerinin yanında bazı devlet memurlarının da sayılması bu yeni uygulamalara karşı hoşnutsuzluğun boyutlarını göstermesi açısından ilginçtir (Ahmed Lütfi, 1302: V, 474-475). Bedirhan Bey başından beri merkezi otoritenin tepkisini çekmemeye çalışsa da bu gelişmeleri yakından izleyen devletin bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için fırsat kolladığı düşünülebilir. 1843'den 1847'ye kadar olan sürede Bedirhan Bey'in bölgedeki Nasturileri hakimiyeti altına alma çabalarının Büyük Devletlerin tepkisini çekmesi ve bunun Osmanlı dışişleri için bir krize dönüşme noktasına gelmesi muhtemelen Osmanlı hükümetinin harekete geçmesini çabuklaştırmıştır (Bourne ve Watt, 1985: 271-279). 1847'de Osman Paşa komutasında bölgeye gönderilen kuvvetlerin kısa süren bir kuşatmadan sonra Bedirhan Bey'i teslim olmaya ikna etmesi bölgedeki son büyük Kürt hanedanın da ortadan kaldırılması anlamına geliyordu (Ahmed Lütfi, 1302: V, 142-144).

Merkezi otorite açısından bakıldığında, hükümet büyük hanedanları ortadan kaldırmasına rağmen, mali sıkıntılar, coğrafi faktörler ve dış krizlerin etkisiyle bölgede tam bir merkezi yönetim kurmayı başaramadı. Devletin ömrünü uzatmak amacıyla uygulanmaya çalışılan merkezi vergi toplama ve askere alma politikaları bölgede kayda değer bir başarıya ulaşamadı.

Bunun yanında anılan hanedanların ortadan kaldırılması bölgede bir otorite boşluğunu da beraberinde getirdi. Bu otorite boşluğu küçük aşiret beylerinin yanında tarikatların ve şeyhlerin gücünün artmasına uygun bir ortam hazırladı. Özellikle bu tarihlerde ortaya çıkan bazı şeyh aileleri hem zenginlik hem de güç bakımından bölgede söz sahibi olabilecek bir konuma geldiler (Olson, 1989: 4).

2 Örneğin 1838'de Osmanlı ordusunun bölgede giriştiği yerel beylerin ortadan kaldırılması çabalarında Bedirhan Bey Osmanlı güçlerine yardımda bulunmuştu. Moltke, 1872: 234.

3 Aslında bu uygulamaların imparatorluğun değişik bölgelerinde benzer tepkiler doğurması dikkate değer. Örneğin bu uygulamalara Balkanlarda gösterilen tepkiler için bkz. İnalcık, 1992.

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ: UZLAŞMA ve ENTEGRASYON ÇABALARI

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın son çeyreğine girildiğinde birbirini izleyen iç ve dış sorunlar sonucu artık ömrünü tamamen doldurmuş bir görüntü çiziyordu. Avrupa'da 1870'lerin başında patlak veren ekonomik kriz sonucu dış borçlarını ödemek için tekrar dış borç bulamaz hale gelen imparatorluğun artık borçlarını ödeyemeyeceğini ilan etmesinin Avrupa komuoyundaki olumsuz etkileri, Bulgaristan'daki karışıklar ve hemen ardından gelen 93 Harbi ve sonucundaki toprak kayıpları, Sultan Abdülaziz'in bir darbeyle tahtan indirilmesinden Meşrutiyet'in ilanı ve II. Abdülhamid'in tahta geçmesine kadar olan dönemdeki iç siyasi belirsizlik hep bu görüntüyü pekiştiren etmenlerdi. Bu problemlere 93 Harbi sonrasında imparatorluk içinde giderek kuvvetlenen Ermeni milliyetçiğini de eklersek, Osmanlı Devletinin karşı karşıya kaldığı zor durum hakkında belli bir fikir vermiş oluruz.

Bütün bu şartlar altında imparatorluğu ayakta tutabilmek II. Abdülhamid Rejimi'nin temel sorununu oluşturuyordu. Dönemin yönetici eliti bunu sağlayabilmek için geleneksel yöntemlerin yanında çoğunlukla Avrupalı devletlerden ödünç aldığı yeni metod ve taktiklere başvurdu. Özellikle Osmanlı devletinin kuruluşundan bu yana merkezi yönetimin halk gözündeki en kuvvetli meşruiyet aracı olan İslam ve islami kavramlar artık nüfusun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu imparatorlukta Abdülhamid yönetiminin sık sık başvurduğu kaynaklar oldu. Bu doğrultuda II. Abdülhamid Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'daki tarikat şeyhleri üzerinde nüfuz kurmak için halife kimliğinden yararlandı. Bunun yanında bölgede var olan durumu gerçekçi bir biçimde gözden geçiren Osmanlı yönetimi, merkezi idarenin zayıf düştüğü durumlarda devamlı uyguladığı geleneksel bir politikaya başvurarak, bölgedeki hakim güçleri merkezi otoriteye baş eğdirmeye çalışmaktansa bunları kendi sistemi içine alıp eritme yoluna gitti.

Aslında Abdülhamid'in Kürt aşiretlerine yönelik politikalarında bölgedeki başlıca iki grup hedef alınmaktaydı. Bunlardan ilki yukarıda değinilen tarikat şeyhleri, diğeri ise bölgedeki hanedanların ortadan kaldırılmasından sonra giderek güç kazanan aşiret liderleriydi. Abdülhamid bürokrasisinin temel amacı bölgedeki bu iki grubun Halife-Sultan'a olan bağlılığını güçlendirmekti.

Bir önceki bölümde de vurgulandığı üzere 19. yüzyılın ilk yarısında II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde izlenen merkezileştirme politikalarının sadece büyük hanedanların ortadan kaldırılmasıyla sınırlı kalıp, merkezi yönetimin istediği gibi bir otorite kuramaması bölgede bir iktidar boşluğunun doğmasıyla sonuçlanmıştı. Bu ortamda tarikat şeyhleri ve aşiret liderleri yerel nüfus üzerinde etkili ve söz sahibi gruplar olarak ortaya çıktılar. Kürt aşiretleri arasında çatışma ve kan davalarının yoğun

oluşu ve bu çatışmaların ancak şeyhlerin dini nüfuzu kullanılarak sona erdirilebilmesi ya da bir süre için durdurulmasında onların oynadığı aracılık rolünün şeyhlere bir siyasi güç ve itibar kazandırdığı ileri sürülmektedir (McDowell, 1996: 50-52. Bruinessen ve Boeschoten, 1988: 232-234). Bunun yanında Osmanlı idaresinin, başından beri merkezi otoriteye sadık olan ve Sultan-Halife kimliğine olan bağlılıklarından dolayı aşiret reislerinden daha kolay idare edilebileceklerini düşündüğü şeyhlerin güç kazanmasına ses çıkarmamış hatta desteklemiş olduğu düşünülebilir (Olson, 1989: 4).

1858 Arazi Kanunnamesi'ni izleyen süreç genelde aşiret liderlerinin ve tarikat şeyhlerinin avantajına işlemiş, zaten merkezi otorite ve yerel bürokrasi ile yakın ilişkilerde bulunan bu gruplar kısa sürede zengin toprak sahipleri haline gelmişti.[4] Bu konuda çarpıcı bir örnek 1847'de Bedirhan Bey'in ve onun Hakkari'deki müttefiki Nurullah Bey'in aileleriyle sürgüne gönderilmesinin ardından Yüksekovalı Şeyh Seyyid Taha ailesinin yükselişidir. Şeyh Taha Osmanlı idaresiyle Bedirhan Bey arasında aracı rolü üstlenmiş ve onun teslim olmasında önemli rol oynamıştı (Sevgen, 1969: 41). Şeyh Taha daha sonra kendine merkez olarak Şemdinli'yi seçmiş ve etraftaki küçük aşiret liderlerini etkisi altına alarak bölgede gücünü arttırmıştı. Aynı şeyh ailesi II. Abdülhamid döneminde de hatırı sayılır bir güce ve zenginliğe sahip olmayı sürdürmüştü.

II. Abdülhamid'in yaptığı bir anlamda kendinden önce başlamış olan bir süreci kontrol altına almak ve şeyhlerin bağlılığını kendi şahsına yöneltmek oldu. Sultan imparatorluk sınırları dışındaki Müslümanlar arasında ve imparatorluk içinde Araplar üzerinde nüfuz kurmak için şeyhler ve tarikatlardan yararlanma politikasını imparatorluğun Kürt nüfusu üzerinde de kullandı.

Abdülhamid yönetiminin Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'taki tarikat ve şeyhlerle olan ilişkisi hakkında Yıldız Sarayı Arşivlerinde pek çok belge bulunmaktadır. Bu belgelerden II. Abdülhamid'in özellikle şeyhlerin tekke ve tarikatları için yaptıkları yardım taleplerini geri çevirmemeye dikkat ettiği, imparatorluğun içinde bulunduğu mali sıkıntılara rağmen az miktarlarda da olsa bu talepleri karşılamaya çalıştığı görülmektedir.[5]

---

4 Örneğin Abdülaziz döneminde Süleymaniye şeyhleri dikkate değer miktarda araziyi kendi mülkiyetlerine geçirebilmişlerdi. Abdülhamid döneminde aynı ailenin başındaki Şeyh Said bizzat payitahtı ziyaret ederek sultanla görüşmüştü. Abdülhamid'in aynı şeyhi İrandaki Sünni Kürt aşiretleri arasında propaganda yapmak için kullandığı da iddia edilmiştir. Nikitine, 1956: 215.

5 Bunun bazı örnekleri için bkz. BOA. Yıldız Mütenevvi Maruzat [Bundan sonra: Y.MTV] 77/29, 9 Şevval 1310/26 Nisan 1892. Palu Şeyhi'nin arzı üzerinde Yaver-i Ekrem Derviş Paşa'nın değerlendirmesi; Y. MTV 112/22 Hakkarili Şeyh Abdülhalim'den Yaver-i Ekrem Derviş Paşa'ya, 2 Receb 1312/30 Aralık 1894; Y. MTV 222/30, 7 receb 1319/20 Ekim 1901. Yaver-i Ekrem Derviş Paşa'nın Şeyh Abdullah Efendi'nin arzı hakkındaki değerlendirmesi.

Devlet tarikat şeyhlerinin yerel halk üzerindeki otoritesine bölgede kendi meşruiyetini sağlamanın yanında, daha pratik gereksinmeler için de başvurabiliyordu. Şeyhlerin aşiretler arasındaki kan davaları ve çatışmaları durdurmadaki rolünü iyi bilen Osmanlı idarecileri bölgede asayişin sağlanması amacıyla da şeyhlerin aracılığına başvurabiliyorlardı. Bir anlamda devlet şeyhlerin ve tarikatlerin aşiretler üzerindeki etkisine bunlara gerektiğinde mülki otoriteye yardım rolünü verebilecek kadar güvenmekteydi. Bununla ilgili ilginç bir örnek İmadiye bölgesinde Pervari ve Tiyari aşiretleri arasında süregelen kan davasının halledilmesinde Osmanlı idarecilerinin buradaki Nakşi şeyhinin aracılığına başvurmasıdır. İlk anda sıradan görünen bu olayı daha da ilginç kılan Nasturi olan Tiyarilerin Müslüman bir tarikat şeyhinin aracılığını kabul etmesiydi.[6] Her ne kadar şeyhin ve Van valisinin aracılığı ile yapılan barış kısa sürmüşse de devlet askeri tedbirlerin yanısıra birlikte bir kez daha şeyhin aracılığına başvurmakta sakınca görmemişti.[7] Burada dikkati çeken diğer bir nokta devletin askeri güç kullanımını en son çare olarak görmesiydi. Abdülhamid yönetimi yerel halkı ve aşiret liderlerini kendine yabancılaştırabilecek bu tip hareketlerden mümkün olduğunca sakınmaya çalışıyordu.

Aşiret liderleri Abdülhamid yönetiminin bölgeye yönelik politikalarında diğer önemli grubu oluşturuyordu. Devlet yerel halkın merkezi yönetime bağlılığını sağlamanın yolunun aşiret liderlerinden geçtiğinin farkındaydı. 1878 Berlin Antlaşması'nı izleyen süreçte Balkanlar gibi giderek kaynamaya başlayan Doğu Anadolu'da Kürt aşiretlerini kontrol altına almak ve Ermeni ayrılıkçılığının önüne geçmek Osmanlı idaresinin ana kaygıları idi. II. Abdülhamid Kürt aşiret liderlerine yönelik politikalarında selefleri olan II. Mahmud ve Abdülmecid'in sert tedbirlerinin aksine geleneksel uygulamaları tercih etti. Aşiret liderlerini ortadan kaldırıp bölgede merkezi yönetimi doğrudan uygulamak yerine aşiret liderlerini Osmanlı idari sistemine entegre etme yolunu seçti. Bu aslında Osmanlı idaresinin merkez-taşra ilişkilerinde uzun süredir tercih ettiği bir yöntemdi. Osmanlı merkezi yönetimi kendisine isyan eden ve direniş gösteren yerel unsurları kendi sistemi içine alabilme esnekliğini daima korumuştu. Bu yüzden ilk başlarda merkezi yönetim tarafından kanun dışı ve asi olarak ilan edilen kimselerin belli bir süre sonra taşrada paşa ve benzeri ünvanlarla Osmanlı mülki idaresinin uygulayıcıları olarak karşımıza çıkması çok da şaşırtıcı değil. Osmanlı idaresinin bu esnekliğinin aslında bir zayıflıktan çok imparatoluğun ömrünü uzatan bir özellik olduğu da pekala iddia edilebilir.

Abdülhamid yönetimi de bu yolu izleyerek aşiret liderlerini Osmanlı idari sistemi

6 Y. MTV 35/141, 29 Safer 1306/4 Kasım 1888. Derviş Paşa'nın Tiyari ve Pervari aşiretleri arasındaki çatışma hakkındaki raporu.

7 Y.MTV 41/105 Van Valisi Halil Paşa'dan Yıldız Sarayı'na, 3 Cemaziyelevvel 1307/26 Aralık 1889.

içine almaya çalıştı. Merkezi yönetimin bu amaçla Hamidiye Alayları olarak bilinen bir düzenlemeye gittiği iyi bilinen bir konudur. Rus ordusundaki Kazak birliklerini örnek alarak kurulan bu alaylar bölgedeki aşiretlerden oluşacak ve alayların kumandası aşiret beylerinde olacak, ancak yanlarında ordudan kendilerine nezaret etmek için gönderilen zabitler bulunacaktı. Bunun yanında aşiret beyleri oğullarından birini süvari zabiti olarak yetiştirilmek üzere İstanbul'daki askeri okula gönderecekler, bunlar da eğitimlerinin bitiminde bu alaylarda görev alacaklardı. Ancak aşiretler açısından bu alaylara katılmanın en önemli sonucu, alaylara asker veren aşiret mensuplarının askerlik hizmetinden ve bazı vergilerden muaf tutulmasıydı. Bunun yanında Hamidiye Alayları mensupları işledikleri her hangi bir suçtan dolayı ancak askeri mahkemelerde yargılanabilecekti. Verilen bu imtiyazlar sebebiyle aşiret reisleri Hamidiye Alaylarına katılma konusuna büyük ilgi gösterdiler. Hatta esas olarak Sünni aşiretleri kapsayan alaylara katılmak için bazı Yezidi ve Alevi aşiretleri de başvuruda bulundu. Belli ki alaylara katılan aşiretlerin dışarıda kalan aşiretler üzerinde üstünlük sağlayacağı düşüncesi Yezidi ve Alevi aşiretlerinin bu hareketlerinde önemli rol oynamıştı.[8]

Zeki Paşa'nın Hamidiye Alayları'na katılmak isteyen Yezidî ve Alevî aşiretler hakkındaki değerlendirmesi 19 Mart 1307 (31 Mart 1891) Y. MTV 61/18

Kağıt üstünde amacı Kürt aşiretlerini disiplin ve kontrol altına almak olan bu uygulama söz konusu aşiretlerin mülki idarenin kontrolünden iyice çıkmasıyla sonuçlanmıştı. Bazı aşiret reisleri kendilerine verilen bu imtiyazları yerel halk üzerindeki kontrol ve baskılarını arttırmak ya da Hamidiye Alaylarına mensup olmayan rakip aşiretleri bastırmak için kullanma yoluna gitmişlerdi (Duguid, 1973: 147. Fırat: 1948: 125-126). Yerel mülki idarecilerin Hamidiye Alaylarının başındaki aşiret reislerinden

8 Devlet tarafından bu aşiretlerin başvuruları Hamidiye Alaylarının Sünni aşiretlerden oluştuğu gerekçesiyle reddedilmişti. Y. MTV 61/18, 4. Ordu Müşiri Mehmet Zeki Paşa'dan Yıldız Sarayı'na, 8 Ramazan 1309/7 Nisan 1891.

ısrarlı şikayetleri karşısında temel amacı aşiretlerin merkezi yönetime sadakatini sağlamak olan Yıldız Sarayı sessiz kalmayı tercih etmiş çoğu zaman da aşiret liderlerinin yanında yer almıştır.[9]

Gerçekten de 93 Harbi sonrası dönemde doğu vilayetlerini hem büyük güçlerin müdahalelerinden hem de Ermeni ayrılıkçı hareketinden korumaya çalışan Yıldız Sarayı sadakatlerini kazanmak için büyük uğraşlar verdiği aşiretleri kendisine yabancılaştırmamaya dikkat ediyordu. Bu açıdan Hamidiye Alaylarını devletin bölgede bir güvenlik veya istikrar amacını güderek kurduğu ve sonuçta bu düzenlemenin başarısız olduğu fikri pek mümkün gözükmüyor. Yıldız'ın temel amacı aşiret reislerini doğrudan merkezi hükümete daha da doğrusu Sultan-Halife'ye bağlamak ve bölgeye herhangi bir dış müdahale veya patlak verecek bir Ermeni ayaklanması durumunda aşiretlerin Osmanlı idaresinin yanında yer alması için müsait zemini hazırlamaktı.

Özetlersek, II. Abdülhamid yönetiminin temel kaygısının 93 Harbi sonrası imparatorluğun yaşamını sürdürebilmesi için dayanabileceği Müslüman unsurları kazanmak ve onların kaderlerini imparatorluğun kaderiyle birleştirmelerini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Abdülhamid bürokrasisinin Arnavutlara, Araplara ya da örneğini verdiğimiz Kürt aşiretlerine karşı izlediği politikalarda hep bu amacın izlerine rastlıyoruz. Bu dönemde devlet tarafından İslama neredeyse bir çeşit resmi-milliyetçilik işlevi yüklenmeye çalışılması bu kaygının sonucuydu. Bu duyarlılıkların sonucu olarak Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'taki Kürt aşiretleri II. Abdülhamid yönetiminde karşılarında II. Mahmud ve Tanzimat dönemlerindekinin aksine çok daha müsamahakar bir devlet buldular. II. Abdülhamid'in bu uygulamalarının temelde amacına ulaştığı, bu dönemde gerek aşiret reisleri gerekse tarikat şeyhlerinin padişahın kişiliğinde imparatorluğa duydukları bağlılığın arttığı ve bu unsurların imparatorluğa entegrasyonu konusunda kayda değer başarılar sağlandığı ileri sürülebilir.

İTTİHAT ve TERAKKİ DÖNEMİ: YENİDEN AŞİRET SORUNU

II. Meşrutiyet'in ilanı ve onu izleyen 31 Mart Vakası sonucu II. Abdülhamid'in tahtan indirilişini izleyen dönem Osmanlı modernleşmesi ve merkezileşmesi açısından yeni bir aşamayı oluşturur. Abdülhamid rejimi ile İttihat ve Terakki yönetimi arasında ne dereceye kadar bir devamlılıktan veya kesintiden söz edilebileceği sorusu tarışmaya açık ve incelenmesi gereken bir konu olarak durmaktadır. Ancak merkezi yönetimin

9 Urfa ve Rakka bölgelerinde yerleşmiş olan Milli aşiretinin reisi İbrahim Paşa bunun en çarpıcı örneğini teşkil etmektedir. Yerel mülki idarenin kanunsuz davranışları sebebiyle ısrarla mahkeme edilmesini istediği İbrahim Paşa konusunda Abdülhamid bir türlü olumlu cevap vermemiş, yapılan bütün şikayetler sonuçsuz kalmıştır. Bu şikayetler hakkında bir kaç örnek için bkz. Y.MTV 165/98, 22 Rebiyyülevvel 1315/21 Ağustos 1897; Y. MTV 281/38, 8 Muharrem 1323/15 Mart 1905.

taşradaki uygulamaları açısından bu iki dönem arasında gözle görülür farkların olduğu kesindir. II. Meşrutiyet'in ilanının sonrasında, İttihat ve Terakki'nin yönetimi eline aldığı dönemde bürokrasi kadrolarında değişime gidilmiş ve aşamalı olarak eski rejimden çok daha farklı bir zihniyet yönetime hakim olmuştur. Bizi burada aşiretlere yönelik politikalar açısından asıl ilgilendiren nokta bu yeni zihniyetin merkeziyetçi uygulamaları ve planları olacaktır.

Her şeyden önce devlet yönetimindeki bu yeni zihniyetin imparatorluğu oluşturan değişik unsurlara bakışının önceki yönetimden çok farklı olduğu söylenebilir. Abdülhamid yönetiminin aksine İttihatçılar, değişik etnik unsurlar karşısında devletin gösterdiği müsamaha ve bunlara verilen imtiyazları modern ulus devlet anlayışıyla uzlaşmaz bulmaktaydılar. Uygulamalarında İngiltere ve Rusya gibi imparatorlukları örnek alan Abdülhamid bürokrasisinin aksine bu yeni kuşağın önündeki modeller Almanya ve Fransa gibi temel yapılanmaları ulus-devlet kavramı üzerine kurulmuş devletlerdi. Meşrutiyetin ilanından sonra bu eğilim giderek belirginleşecek, İttihatçılarla Kürtlerin de dahil olduğu diğer etnik unsurlar arasında bir gerilim ve çatışmaya yol açacaktı.

Örneğin Milli aşireti reisi İbrahim Paşa yeni hükümete karşı Suriye'de bir isyan girişiminde bulundu (Bruinessen ve Boeschoten, 1988: 188). Yaklaşık binbeşyüz kadar adamıyla Şam'ı işgal eden İbrahim Paşa'nın isyanı, yeni hükümetin Milli aşiretinin

İbrahim Paşa

geleneksel düşmanı Arap Şammar kabilelerini kendi tarafına çekmesi ve İbrahim Paşa'nın kuvvetlerini yenilgiye uğratmasıyla son buldu (Arfa, 1966: 25). Yeni rejime karşı diğer bir tepki Süleymaniye şeyhlerinden geldi. Süleymaniye'de Şeyh Said kendine bağlı aşiretlerin desteğiyle yeni hükümete karşı bir ayaklanma başlattı. İlk başlarda merkezi yönetimin bastırmakta zorluk çektiği bu isyan Şeyh Said'in Musul'da öldürülmesiyle kontrol altına alınabildi.[10] Ancak bunu izleyen yıllarda Süleymaniye şeyhleri ve onlara bağlı Hamavend kabileleri İttihatçı hükümete zorluklar çıkarmaya devam etti.

Yönetime gelmelerinin hemen başında aşiret reisleri ve şeyhlerle yaşanan bu sorunlar İttihatçıların kuvvetli bir merkezi idare düşüncelerinden doğan uygulamalarla birleşince iki tarafın da birbirine kuşku ve düşmanlıkla bakmalarını doğurdu. Bunun yanında yeni hükümetin İslamın toplumdaki rolüne bakış açısı ve bazı uygulamaları bölgede tepkiyle karşılandı. Bu tepkinin doğmasında herhalde en büyük rolü 31 Mart Vakası oynadı. Meşruiyetini şeriatın ihyası sloganından alan bu İttihatçı karşıtı hareketin bölgedeki tarikatlar ve şeyhler arasında sempati ile karşılandığı söylenebilir. Bu hareketin sert bir biçimde bastırılması tarikat şeyhleri arasında yeni rejime karşı bir propaganda başlatılması sonucunu doğurdu. Özellikle bazı şeyhler kendilerine bağlı halifeleri yoluyla yerel halk arasında İttihat ve Terakki yönetimine karşı propaganda çalışmaları yürütüyorlardı.[11]

Beklenileceği üzere yeni yönetime yönelik tepkinin bir ayağını ise Abdülhamid döneminde bir çok imtıyaza kavuşan Hamidiye Alaylarını oluşturan aşiretlerin reisleri oluşturuyordu. İbrahim Paşa olayından sonra merkezi yönetimin bu alayların kaldırılması fikrini ciddi bir biçimde düşündüğü anlaşılıyor. İttihatçı yönetimin gözünde söz konusu alaylar eski rejim taraftarlarından oluşan, askeri disiplinden yoksun, eşkiyalıkla uğraşan gruplardı (Altay, 1970: 55). Yeni yönetimin yaptığı ilk iş, Abdülhamid'in adını taşıyan alayların adını Aşiret Alayları'na çevirmek ve alayların sayısını 66'dan 24'e düşürmek oldu. Ayrıca bu alaylara mensup aşiretlere tanınan vergi imtiyazları da kaldırılmak istendi.[12] Bu uygulamalar hem alayların bağlı olduğu 4. Ordu kumandanlığından hem de bölgeden meclise seçilmiş olan mebuslar tarafından tepkiyle karşılandı. Örneğin Muş, Hakkari ve Genç mebusları tarafından hazılanan bir raporda bu tip uygulamalara gidip alayların sayısının azaltılmasından ve imtiyazların

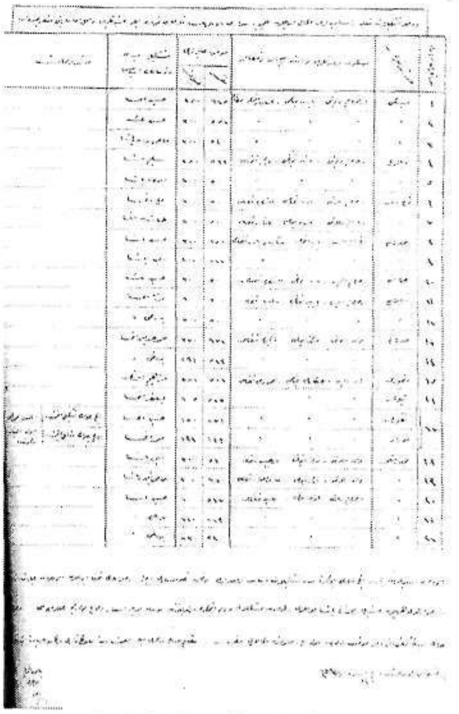
10 F.O. 371/1003, Sir Gerard Lowther'den Sir Edward Grey'e, İstanbul, 8 Mart 1910.

11 BOA. Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi [Bundan sonra: DH. MUİ] 54-1/20, Muş Mutasarrıfı'ndan Dahiliye Nezareti'ne, 20 Kanun-i Evvel 1325/2 Ocak 1910.

12 DH. MUİ 16-3/12, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne, 30 Rebiyyü'l-ahir 1327/ 10 Mayıs 1909.

geri alınmasındansa alayların daha sıkı denetimi teklif edilmekteydi.[13]

İttihatçıların doğu vilayetlerinde izlediği merkezileştirme politikalarının karşısındaki diğer bir sorun bizzat bölgedeki devlet mekanizmasının kendisiydi. Yerel seviyede devleti temsil eden görevlilerin çoğunun devletin yok etmeye çalıştığı gruplarla göbek bağı bulunmaktaydı. Merkezi hükümet bölgedeki devlet görevlilerine ve yerel mahkemelere tam olarak güvenemiyordu. Yeni yönetimin iktidarı ele aldıktan sonra bölgedeki mülki kadroları değiştirmeye girişmesinin en önemli sebebinin bu olduğu söylenebilir.[14]



1891 Ekiminde Hamidiye Alayları'nın listesi

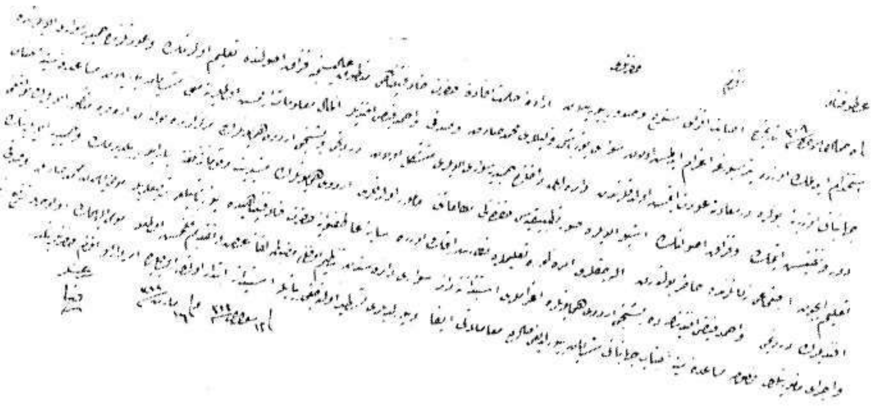
İttihatçıların Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta giriştikleri merkeziyetçi politikaları gerek yerel güç odaklarından gelen direniş, gerekse yönetimin yeni bir Arnavutluk sorunuyla karşılaşma endişeleri yüzünden yerini yavaş yavaş Abdülhamid dönemi uygulamalarına dönüşe bıraktı. Bu endişeler sonucu merkezi yönetim bölgede sükuneti sağlamak için tarikat şeyhlerinden yararlanmak, aşiret reislerine para ve hediyeler göndermek gibi uygulamalara döndüyse de bu, İttihatçılara karşı 1914 yılında Hizan'da tarikat şeyhlerinin ve aşiretlerin katıldığı bir isyanın çıkmasına mani olamadı.[15]

Aslında İttihatçıların amacı II. Mahmud devrinden beri süregelen devletin kendine daha fazla mali ve askeri kaynak sağlamak amacıyla ülkedeki yerel güç odaklarını yok edip tebaları üzerinde aracısız kontrol sağlaması sürecine devam etmekti. II. Abdülhamid dönemi görünüşte bu sürecin kesintiye uğradığı bir dönem gibi algılansa da bunun sebebi Abdülhamid'in Osmanlı bürokrasisinin bu amacını dolaylı yollardan

13 DH. MUİ 60/28, 20 Muharrem 1328/2 Şubat 1910. Bu belge aslında bölgeden meclise giren milletvekillerinin profilini vermesi ve hangi grupların menfaatlerini savunduklarına örnek teşkil etmesi açısından ilgi çekicidir.

14 FO 371/1003, Lowher'den Grey'e, İstanbul, 30 Mayıs 1910.

15 DH. SYS 23/12, Erzurum Valisi Reşit Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne, 28 Mayıs 1329/28 Mayıs 1913; DH. SYS 19/27, Van Valisi Tahsin Paşa'dan Dahiliye Nezareti'ne, 8 Cemaziyye'l-evvel 1332/4 Nisan 1914.



Serasker Rıza Paşa'nın St. Petersburg'da eğitim görmüş subayların görevlendirilmesi ile ilgili 13 Şevvâl 1313 (28 Mart 1896) tarihli raporu. (Y. MTV 138/92)

uzun vadede sağlamaya çalışmasıdır. Gerçekte II. Abdülhamid yönetimi Tanzimat'ın hedeflediği devlet mekanizmasında ve toplumda modernleşmeden hiç de uzaklaşmış değildi, sadece bunu, devletin askeri gücünün büyük darbeye uğradığı 93 Harbi sonrası, eğitim kurumları ve çeşitli meşruiyet oluşturma araçları yoluyla yapmaya çalışıyordu. Özellikle bölge halkı arasında meşruiyet arayışında İslam ve İslami sembolleri yoğun bir şekilde kullanan Abdülhamid idaresinin bu anlamda bölgedeki aşiret ve tarikatlar nezdinde oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

Temel amacı merkez-çevre ilişkilerindeki gerginlikleri en az seviyeye indirmek ve imparatorluğun içine girdiği dağılma sürecinin önüne geçmek olan Abdülhamid dönemi siyasi elitinin politikalarının İttihatçılar tarafından beğenilmemesi gayet doğaldı. Bu tip bir idare İttihatçıların pek çoğunun kafasındaki ideal modern devlet kavramına çok uzaktı. İttihatçıların Meclis-i Mebusan'ın açılışından itibaren imparatorluğun değişik bölgelerinden gelen milletvekillerinden kendi ideallerini benimsemelerini beklemeleri, taşrada merkezi idareye direnen gruplara karşı sert tutumları aslında İttihatçıların kafalarındaki modern ulus-devlet kavramını uygulamaya çalışmasından kaynaklanmaktaydı. Aynı tutuma paralel olarak Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'taki tarikat şeyhlerine ve aşiret reislerine karşı takınılan sert tavır İttihatçıların bu güç odaklarının modern-merkezi bir devlette yerlerinin olmadığını düşünmelerinden ileri geliyordu. Buna karşın bu grupların önceki dönemlerde sahip oldukları imtiyaz ve hareket serbestisini terkedip kendilerini merkezi idarenin vergi toplama ve askere alma aygıtlarının insafına terketmeye hiç de niyetleri olmadığı söylenebilir. Doğu vilayetlerinde aşiretler arasında İttihatçılara gösterilen tepki ve direnişinin temel sebebleri bu açıdan bakıldığında daha rahat anlamlandırılabilir.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları:

BOA. Yıldız Mütenevvi Maruzat
BOA. Dahiliye Nezâreti Muhâberât-ı Umumiye İdâresi
Public Record Office, Foreign Office

Kitap ve Makaleler:

Ahmed Lütfi (1302) *Tarih-i Lütfi*, c. V, İstanbul.

Altay, Fahrettin (1970) *10 Yıl Savaş ve Sonrası; 1912-1922*, İstanbul.

Arfa, Hasan (1966) *The Kurds, An Historical and Political Study*, Londra: Oxford University Press.

Ayn Ali Efendi (1979) *Kavanin-i Al-i Osman Hulasa-i Mezamin-i Defter-i Divan*, M. Tayyib Gökbilgin (haz), İstanbul: Enderun Y.

Bourne, Kenneth ve Watt, D. Cameron (ed.) (1985) *British Documents on Foreign Affairs*, Part I, Series B, vol. VI, Londra.

Bruinessen, M. Van ve Boeschoten, H. (ed) (1988) *Evliya Celebi in Diyarbekir*, Leiden: E. J. Brill.

Celil, Celile (1992) *XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler*, çev. Mehmet Demir, Ankara: Özge Y.

Duguid, Stephen (1973) "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle Eastern Studies*, 9/ 147.

Fırat, M. Şerif (1948) *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, İstanbul: Saka Matbaası.

Göyünç, Nejat (1991) "Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

İnalcık, Halil (1992) *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul: Eren Y.

McDowell, David (1996) *A Modern History of the Kurds*, Londra: I. B. Tauris.

Minorsky, V. (1954) 'Kurds,' *EI²*, s. 462.

Moltke, Helmut von (1872) *Letters du Maréchal de Moltke sur L'Orient*, Sandoz ve Fischerbach (haz.), Paris.

Nikitine, B. (1956) *Les Kurdes; Étude Sociologique et Historique*, Paris: Librairie C. Klincksieck.

Olson, Robert (1989) *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin: University of Texas Press.

Sevgen, Nazmi (1969) "Kürtler", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, s. XXIV, s. 41.

Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi (1992) Mithat Sertoğlu (haz.), İstanbul: Marmara Üniversitesi Y.

Sykes, Mark (1988) *Dar-ul-Islam: A Record of Journey Through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*, Londra: Darf Publishers, tıpkı basım.

Turan, Şerafettin (1961) "XVII.yy Osmanlı İmparatorluğunun İdari Taksimatı", *Atatürk Ünüversitesi 1961 Yıllığı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Y.

Hamidiye, Nakşibendiye ve Mülkiye: II. Abdülhamit Döneminde Musul Vilayetinden Bir Kesit, 1897-1901

Gökhan ÇETİNSAYA*

II. Abdülhamid döneminde Musul vilayetinin kuzey ve doğu kısımlarında, genellikle Kadiri veya Nakşibendi tarikatına mensup Kürt 'şeyh aileleri'nin nüfuzu altında bulunan yarı-göçebe ve yerleşik Kürt aşiretleri mevcuttu. 1830'larda başlayan merkezileşme sürecinde yarı-bağımsız Kürt emirliklerinin dağılmasından sonra, bu şeyh aileleri mevcut iktidar boşluğunu doldurarak yerel aşiretler üzerinde hakimiyet kurmaya başlamışlardı. II. Mahmud döneminde merkezi otoriteyi imparatorluğun her bölgesine yayma politikası sonucu, Kürt emirlikleri/beylikleri askeri kuvvet yardımıyla birer birer zaptedilerek merkezden atanan yöneticilerin idaresine girmeye başladı. Bu zorlu süreçte, Musul 1834'te merkeze bağlandığı halde, Süleymaniye'deki Baban hakimiyetine ancak 1850'de son verilebilmiştir (Bruinessen, 1992; McDowal, 1996).

Şüphesiz merkezi idareye bağlanmakla sorunlar bitmemiş, isyanlar birbirini takip etmiştir. Bölge ancak 1840'ların sonlarına doğru, Tanzimat reformlarının uygulanmaya başlanmasıyla birtakım (siyasi, sosyal ve ekonomik) değişikler geçirmeye başladı. 1830'lardan başlayarak şekillenen bu yeni yapıda iki önemli özellik görülmektedir: a) Emirlerin ortadan kalkması ve merkezi idarenin otoritesini hemen tesis edememesi bölgeyi sürekli bir karışıklık içine soktu. Aşiretlerle meskun bir ortamda aşiretler-arası ve aşiretler-içi anlaşmazlıkları önleyecek/çözecek otoritelere ihtiyaç vardı. Emirler ve beylerden doğan bu boşluğu bölgede yaygın/etkili olan Kadiri ve Nakşibendi

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

tarikatına mensup şeyh aileleri doldurarak, 19. yüzyılın ortalarından itibaren hızlı bir yükselişe geçtiler. b) II. Mahmud döneminden başlayarak Tanzimat dönemi boyunca Osmanlı devletinin uyguladığı sosyo-ekonomik, siyasi ve askeri politikalar (toprak rejiminden eşraf siyasetine kadar) bölgedeki aşiret yapısı ve ilişkilerini değiştirmiştir.

Kısaca, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Irak'ı anlayabilmek için bu yeni yapı/ilişkileri ve bunun iki temel ögesini hatırlamak gerekiyor: Bölgede dinin ve özellikle tarikat İslamının önemi; bölgede aşiretlerin rolü ve aşiret yapısının/ilişkilerinin belirleyiciliği. Süleymaniye ve Kerkük bölgesi aşiretleri genellikle Kadiri şeyh ailelerinin kontrolü altındayken, Musul, Duhok ve Erbil civarında ise genellikle Nakşibendi şeyhlerinin kontrolünde olan aşiretler bulunuyordu. Sadece büyük/güçlü aşiretler bu şeyh ailelerinin kontrolleri dışında kalabiliyorlardı.

Kürt aşiretleri ile ilgili sorunlar 1890/1891'den itibaren Hamidiye Süvari Alayları'nın kurulmasıyla birlikte daha da karmaşık hale gelmiştir.[1] Bu sistemde seçilmiş aşiretler bir-iki alay, daha ufak aşiretler ise ortak alay oluşturdular; bazı aşiretler ise hiç katıl(a)madı. Hamidiye Alayları uygulaması bölgedeki mevcut güç dengelerini değiştirdi; Hamidiyeye katılan aşiretlerin elde ettiği ayrıcalıklar ve silahlar bölgedeki Kürt aşiretlerinin/kabilelerinin kendi arasındaki ve tarikat şeyhleri ile olan ilişkilerindeki mevcut güç/iktidar dengesini/yapısını etkiledi.[2]

Bu yazının amacı, 1897-1901 yılları arasında Musul vilayetinin kuzeyinde, Duhok-İmadiye-Zaho bölgesinde, Hamidiye Alayları'na mensup bir aşiret reisi, nüfuz sahibi bir Nakşibendi şeyhi ve yerel/merkezi hükümet arasındaki ilişkilerden bir kesit sunmaktır.[3]

•

1890'larda Osmanlı Devleti'ni her bakımdan zaafa uğratan Ermeni olaylarına Girit Bunalımı ve 1897 Osmanlı-Yunan Harbi de eklenince vilayetlerde ki genel karışıklık ortamının daha da kötüleştiğini görüyoruz. Bu durum Musul gibi aşiretlerle meskun vilayetlerde daha da belirgindi. Tıpkı 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi sonrasında olduğu gibi, merkezi/yerel idarenin zaafa uğramasını fırsat bilen aşiretler karışıklık çıkarmaya başlamışlardı.

Musul vilayetinin kuzeyinde Duhok ve İmadiye civarındaki karışıklıkların kaynağı Ertuş (Artuş) aşireti reisi ve 50. Hamidiye Alayı Kaymakamı (yarbay) Hacı (Mehmet)

1 Hamidiye Hafif Süvari Alayları için bkz. Cezmi Eraslan, 1997: 462-64; Kodaman, 1987: 21-65; Ergül, 1997; Aytar, 1992; Karaca, 1993: 173-182

2 Yukarıdaki eserlere ilaveten bkz. Duguid, 1973: 139-155.

3 Bu dönemde Musul vilayeti'nin siyasi ve sosyal yapısı için bkz. Çetinsaya,1994; Marufoğlu, 1998. Ayrıca bkz. *Musul-Kerkük İle İlgili Arşiv Belgeleri:* 3 vd.

Ağa'dır. Eskiden beri Ertuş aşireti yaz aylarını Van ve Bitlis vilayetlerinde, diğer ayları ise Musul vilayetine bağlı İmadiye kazasında belli bir ücret karşılığında kaza ahalisinin otlak ve ekecek yerleri arasında geçiriyordu. Bu aşiret özellikle Hamidiye Süvari Alayları'na katıldıktan ve "bu ünvanın ne türlü suç yapsalar kendilerini cezadan koruduğunu anladıktan sonra" yöredeki güçsüz aşiretlere/köylere saldırmaya başlamıştı (Tepeyran, 1998: 435).

Örneğin, Mart 1897'de Ertuş aşireti reisi Hacı Ağa'nın Duhok civarındaki diğer aşiretlere/köylere saldırmaya ve yağma etmeye başladığı, bölgede ciddi karışıklık olduğu rapor edildi.[4] Hacı Ağa her zaman olduğu gibi göç etmekte olan Oramar ve diğer aşiretlere saldırmaktaydı. Bu aşiret çatışmaları sırasında, aşiretler bir yandan birbirleriyle çatışırken, bir yandan da Müslüman, Hristiyan, Yezidi demeden yakınından geçtikleri köyleri yağmalıyorlardı.[5]

Hacı Ağa Hamidiye Alayları'na bağlı olduğu için, kendisine karşı herhangi bir harekette bulunmak Musul vilayetindeki sivil ya da askeri memurların yetkisi dışındaydı. Yapılabilecek tek şey Erzincan'daki 4. Ordu Kumandanı (Hamidiye Alayları'nın kurucusu ve sorumlusu) Müşir Zeki Paşa'yı haberdar etmekti. Zeki Paşa'nın daima kendi yarattığı Hamidiye Alayları'nı koruması, bu alayların bulunduğu vilayetlerin yöneticileri ile Zeki Paşa arasında ciddi uyuşmazlıklara sebep olmuştur. Konu Yıldız'a aksettirildiğinde ise, mesele büyük çoğunlukla Sultan Abdülhamid'in tam bir destek ve güvenine sahip olan Zeki Paşa'nın lehine çözülmüştür.[6]

Kasım 1898'e gelindiğinde Hacı Ağa'nın bu sefer Duhok'ta nüfuzlu bir Nakşibendi şeyhi olan Şeyh Nur Muhammed'e ait/bağlı bazı köyleri yağma edip yaktığı rapor edildi.[7] Buna göre Hacı Ağa, Şeyh Nur Muhammed'in müritlerinden Doski (Dostki) aşiretine mensup 50 kişiyi öldürmüş, bir o kadar kişiyi yaralamış, bütün hayvanlarını gasp ve bir çok köyleri tahrip etmişti. Olay yerine gönderilen adliye memurlarının tahkikatına göre, "hakikaten elli kişinin her birinin vahşice bir surette yani boğazlanarak, başları taşla ezilerek, karınları deşilerek gibi işkencelerle öldürüldükleri" ortaya çıkmıştı. Ayrıca, daha evvel Duhok ve Zaho kazalarında tahrip edilmiş olan 62 köyün yanısıra, son saldırılarında Musul kazası dahilinde yol üstünde bulunan bütün köyleri yakıp yıkarak ahalisini dağıttıkları tespit edilmişti (Tepeyran, 1998: 434).

Karşılık olarak (hükümetin hiç bir şey yapmadığını yahut yapamayacağını gören)

4 Örneğin bkz. Public Record Office [PRO], Foreign Office [FO], 424/191, no. 343, inc. 2, Rassam to Loch, no. 12, Mosul, 24 March 1897.

5 Aynı belge.

6 Bkz. dipnot 2'deki kaynaklar.

7 FO 195/2020, Melvill to O'Conor, no. 598/93, Baghdad, 29 November 1898, Mosul Newsletter, no. 30, 13 November 1898; FO 195/2055, British Consular Agent, Mosul, to Consul General, Baghdad, no. 2, 11 January 1899.

Şeyh Nur Muhammed, Ocak 1899'da kendisine bağlı Doski ve diğer aşiretlerden oluşan büyük bir silahlı kuvvet toplayarak Ertuş aşireti üzerine yürüdü. Yaklaşık 2 bin kişiden (bin atlı ve bin yaya) oluşan bu kuvvet Duhok'ta panik yaratmış, dükkanlar ve çarşılar kapanmıştı.[8]

Bütün bunlar olurken yerel hükümet başsızdı: Musul valisi Müşir Arif Paşa Kasım sonuna doğru ölmüş, Babıali henüz uygun bir vali bulamamıştı.[9] Bölgedeki karışıklık ortamı her geçen gün daha da kötüye gitmekteydi.[10] Sonunda Abdülhamid Şubat 1899'da (meseleyi kendisi ele alarak) genç bir sivil bürokratı, Ebubekir Hâzim Bey'i Musul valisi olarak atadı.[11] Tayininden iki-üç gün sonra Mabeyn Başkatibi kendisine şu ikazda bulunacaktır: "Kürtler kurt gibi birbirini yiyorlar, bir an evvel Musul'da bulunmanız elzem ve irade-i seniye de bu merkezdedir."[12]

İşte bu koşullarda Mart 1899'da görevine başlayan Ebubekir Hâzim Bey, "Ellinci Alay denilen bu zararlı sürü"nün reisi Hacı Ağa ile Şeyh Nur Muhammed çatışmasını ilk olarak Duhok kazası kaymakamının telgrafıyla öğrendi.(Tepeyran, 1998: 433). Şeyh Nur Muhammed hızla Ertuşluların bulundukları mevkilere doğru gitmekteydi; Eğer bir şey yapılmazsa büyük bir savaş meydana gelecekti.[13] Ebubekir Hâzim Bey kendi hatıralarına göre, hemen Şeyh Nur Muhammed'e telgraf çekerek suçluların mutlaka cezalandırılacaklarını, bizzat intikam almaya kalkışmanın şiddetli cezası olduğunu, topladığı adamları hemen dağıtarak Musul'a gelmesini ve durumunu bizzat ilgili makamlara anlatmasını istedi (Tepeyran, 1998: 434). İngiliz kaynaklarına göre ise, Musul Nakibü'l-Eşrafı Hasan Efendi ve Musul ileri gelenlerinden Salih Sa'adi Efendi'yi Şeyh Nur Muhammed'e göndererek ikna etmeye çalıştı.[14] Aynı zamanda, muhtemel bir çatışmanın önüne geçmek için jandarma ve askerden oluşan bir müfreze olay mahalline sevkedildi (Tepeyran, 1998: 434).

---

8 FO 195/2055, British Consular Agent, Mosul, to Consul General, Baghdad, no. 2, 11 January 1899.

9 Bkz. FO 195/2020, no. 607/95, Melvill to O'Conor, Baghdad, 2 December 1898. Ayrıca bkz. Mosul Newsletter, no. 18, 11 July 1898 ve Mosul Newsletter, no. 20, 30 August 1898.

10 Bkz. FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 32, 21 December 1898; Mosul Newsletter, no. 33, 29 December 1898; Mosul Newsletter, no. 4, 16 Şubat 1899; Mosul Newsletter, no. 5, 16 February 1899; Ibid., Mosul Newsletter, no. 6, 24 February 1899. Krş. FO 424/198, no. 75, Journal of recent events in Mesopotamia and on the Persian Gulf, Constantinople, 22 April 1899.

11 Ebubekir Hâzim [Tepeyran] Bey (1864-1947) için bkz. Gövsa, 1946: 379; Tepeyran, 1998: vii-viii. Ayrıca bkz. FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 7, 10 March 1899; Mosul Newsletter, no. 8, 29 March 1899.

12 Tepeyran, 1998: 436. Farklı bir versiyonu için bkz. Tepeyran, 1998: 335: "Musul vilayetinde Kürtler'le Araplar birbirlerini yiyorlar; hemen hareket etmeniz İrade-i Seniyye iktizasındandır."

13 Tepeyran, 1998: 433. Krş. FO 195/2055, British Consular Agent, Mosul, to Consul General, Baghdad, no. 2, 11 January 1899.

14 FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 8, 29 March 1899; Mosul Newsletter, no. 10, 4 April 1899.

Hangi anlatım doğru olursa olsun, Ebubekir Hâzim Bey amacına ulaştı. Şeyh Nur Muhammed topladığı kuvvetleri dağıtmaya ve davasını anlatmak için Musul'a gitmeye razı oldu.[15] Şeyh, Musul'da Nakib'in evinde ağırlandı. Vali şikayetini araştıracağı ve Hacı Ağa'yı mahkemeye çıkaracağı konusunda kendisine garanti vermişti. Elinden geleni de yaptı: Olup biteni Mayıs ortalarına doğru İstanbul'a yazıp cevap beklemeye başladı.[16] Uzun bir müddet cevap gelmeyince, Musul eşrafından (ve Hacı Ağa mağdurlarından) Süleyman Bey doğruca padişaha bir telgraf çekerek şikayetlerini sıraladı. Yıldız, bu telgrafa duyarsız kalamayıp, Vali'den "şikayet olunan hallerin" doğru olup olmadığını "ehemmiyetle" sormasına ve hepsinin tamamen doğru olduğu konusunda ayrıntılı bir cevap almasına rağmen, hiç bir karşılık vermedi (Tepeyran, 1998: 434-35). Bu arada (bir kaç ay Musul'da kaldıktan sonra) Ağustos 1899'da Şeyh Nur Muhammed'in Duhok'a dönmesine izin çıktı.[17] Bundan yaklaşık iki ay kadar sonra ise, Hacı Ağa'nın aşireti ile birlikte Musul-Diyarbakır sınırındaki bir mevkiye gitmesi kararlaştırıldı.[18]

Öyle anlaşılıyor ki, bütün bu zaman zarfında Yıldız kendi soruşturmasını tamamlamış ve Hacı Ağa'ya karşı yapılan suçlamalar haklı bulunmuştu. Askeri/sert tedbirlerle cezalandırmaya gitmeyi istemeyen Yıldız'ın sonunda şöyle bir formül bulduğu anlaşılıyor: Zaten yaklaşık iki sene kadar önce İmadiye kazası ahalisinin arttıkça artan şikayetleri karşısında Ertuş aşiretinin, yine Musul vilayeti dahilinde ve (Musul-Diyarbakır sınırında) Dicle'nin sağ yanındaki Süveydiye mevkiinde kışlamasına Şura-yı Devlet kararıyla Babıali'den kesin bir emir verilmişti, fakat Zeki Paşa korkusuyla tatbik edilememekteydi. İşte bu karar tekrar gündeme geldi (Tepeyran, 1998: 435-36).

İngiliz kaynaklarına göre, Ebubekir Hâzım Bey Hacı Ağa'yı ikna etmesi için jandarma kumandanı Hüsnü Paşa'yı Zaho'ya gönderdi. Hacı Ağa önce direnmeye kalktı ise de, Zeki Paşa'dan da bulunduğu yeri hemen terketmesi ve aşiretiyle birlikte hükümetce uygun görülen yere gitmesi karşılığını alınca, emri yerine getirmekten başka çaresi kalmadı.[19] Yıldız'daki bu tutum değişikliğinin sebebi Hacı Ağa'nın bu sefer güçlü bir Nakşibendi şeyhiyle zıtlaşması olabilir; Sultan Abdülhamid için bir Hamidiye kumandanı karşısında bir Nakşibendi şeyhinin gücü/prestiji 'eşraf/İslam' siyaseti çerçevesinde şüphesiz daha büyüktü.[20] Şimdi de aynı bağlamda devletin dini eşrafla ilişkilerine bakalım.

15 FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 8, 29 March 1899; Mosul Newsletter, no. 10, 4 April 1899.

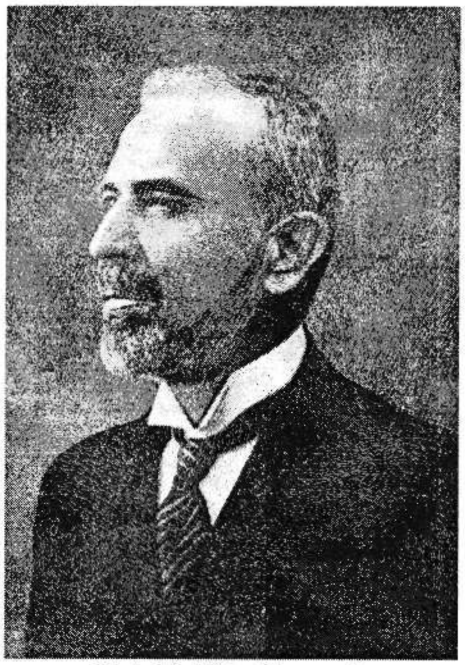
16 Aynı belge. Ayrıca bkz. Tepeyran, 1998: 434-435.

17 FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 22, 14 August 1899.

18 FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 27, 2 October 1899.

19 Tepeyran, 1998: 435-36. Krş. FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 27, 2 October 1899; FO 195/2055, no. 28, 23 October 1899.

20 "Eşraf/İslam" siyaseti için bkz. Çetinsaya, 1999a: 54-64; Çetinsaya, 1999b: 380-388.


Ebubekir Hâzim [Tepeyran]

Devletin dinî eşrafla olan ilişkilerine baktığımızda neler görüyoruz? Duhak'a bağlı Mezüri nahiyesi 1896 başlarından itibaren eşkiya eline düşmüştü. Bunlar arasında başta gelen ve uzun süredir eşkiyalığıyla meşhur olan Şeyh Nuri, Şeyh Nur Muhammed'in yeğeniydi.[21] Vergiler toplanamıyor, gönderilen jandarma kuvvetleri ise yetersiz kalıyordu. Asker sevketmek için İstanbul'a yapılan sayısız başvuru üç senedir cevapsız kalmıştı. Sultan Abdülhamid (Ermeni olaylarının da verdiği hassasiyetle) mahalli olaylarda asker kullanılmasına kesinlikle razı değildi; Bu konuda ordu kumandanlarına kesin emir verilmişti.

Göreve yeni başlayan (Mart 1899) Ebubekir Hâzim Bey durumu Seraskere yazarak, bir kere daha asker sevki için izin istedi; İsteğini her on-on beş günde bir yinelediyse de, bir türlü cevap alamadı. Israr karşısında Serasker durumu saraya ilettiğinde ise, Şifre Katibi Kamil Bey vasıtasıyla Eylül başında şu telgraf geldi: "...böyle bir takım ehl-i İslam reislerinin haksız olarak birer suretle ithamı Ermenilerle ecnebilerin bir entrikasından doğmuş olmak kuvvetli ihtimallerden bulunduğundan gerçek durumun, sadakat gereğince serian arz ve işarı emr-ü ferman... 2 Eylül 1315 (1899)" (Tepeyran, 1998: 384).

Ebubekir Hâzim Bey'in şansızlığı aynı sıralarda Fransız sefirinin de Şeyh Nuri'nin amcası olan Duhak'taki ünlü Nakşibendi şeyhi Şeyh Nur Muhammed'in (muhtemelen Yezidilere verilen zarardan dolayı) cezalandırılmasını istemiş olmasıydı. Ebubekir Hâzim Bey cevap olarak Musul vilayeti'nde "Ermeni ve Ermeni bozgunculuğu yoktur" dese de olumlu bir sonuca ulaşamadı; Uzun müddet geçtiği halde İstanbul'dan asker sevki hakkında herhangi bir cevap gelmedi (Tepeyran, 1998: 385).

Sonunda bu işi emri altındaki jandarma kuvveti ile yapmaya karar veren Ebubekir Hâzim Bey Aralık 1899'da Şeyh Nuri'ye karşı (Başta Herki olmak üzere Şeyh Nuri karşıtı aşiretlerden takviye edilmiş) bir jandarma kuvveti gönderdi (Tepeyran, 1998: 386). Ama saldırmak yerine jandarma kumandanı Hüsnü Paşa, Şeyh Nur

21 Tepeyran, 1998: 382 vd. Krş. FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 31, 20 November 1899.

Muhammed'den arabuluculuk ricasında bulundu.[22]

Şeyh Nur Muhammed Şeyh Nuri'yi direnmeden teslim olması ve Musul'a gitmesi için ikna etti. Şeyh Nuri Musul'a gelerek aman diledi. Vali kendisine özel bir ayrıcalık tanıyarak, şehir hapishanesi dışında özel bir evde tutulmasına izin verdi. Daha sonra Şeyh Nur Muhammed de Musul'a geldi.[23] Ebubekir Hâzım Bey söz verdiği üzere Şeyh Nuri'ye af çıkartmak için Sultan'a başvurmayı teklif etti ise de, Vilayet İdare Meclisi üyelerinin muhalefetiyle karşılaştı.[24]

Bu arada Şeyh Nuri ve Şeyh Nur Muhammed'in mahkemeleri Musul'da devam ediyordu. Şubat 1900'de kendileri için af çıkmayacağını, aksine kendisi ve yeğeninin hapis cezası alacağını farkeden Şeyh Nur Muhammed Musul'da göz hapsinde tutulduğu evden kaçtı. Şeyh Nuri de kaçmayı denedi ama başaramadı; bu yüzden şehir hapishanesine gönderildi.[25] Nihayet Kasım 1900'de, Yezidi Emiri Ali Bey'in ikna edilerek davadan vazgeçmesi sonucu Şeyh Nuri serbest bırakıldı.[26]

Ama bir yıldan az bir zaman zarfında iki şeyh de tekrar problem yaratmaya başladılar. Şeyh Nuri bir kere daha yakalandı; Fakat Aralık 1901'de Abdülhamid hem Şeyh Nuri'yi hem de Şeyh Nur Muhammed'i (muhtemelen o sırada İstanbul'u ziyaret etmekte olan Süleymaniyeli ünlü Kadiri şeyhi Şeyh Said Berzenci'nin tavassutu ile) affetti.[27]

Bu arada, bütün bunlar olurken, Musul valisi 1901 Haziranı başında görevden alınmıştı.[28] Ebubekir Hâzim Bey'in aniden görevden alınmasının iki sebebi vardı: Yıldız tarafından Musul'a gönderilen bir Heyet-i Islahiye hazırladığı raporda, Vali Ebubekir Hâzim Bey'in bilgili ve iyi yetişmiş bir kişi olmasına ve suistimali ya da yolsuzluğu hakkında en ufak bir delil bulunamamasına rağmen, suçlu/yolsuz memurlara karşı hoşgörüsü ve "hafifmeşrep" karakteri nedeniyle bunları kontrol edemeyişi yüzünden değiştirilmesini tavsiye etmişti.[29] İkinci olarak, yine aynı sıralarda,

---

22 FO 195 2074, Mosul Newsletter, no. 32, 21 December 1899. Krş. Tepeyran, 1998: 385 vd.

23 FO 195 2074, Mosul Newsletter, no. 32, 21 December 1899.

24 FO 195/2074, Mosul Newsletter, no. 3, 21 February 1900.

25 FO 195/2074, Mosul Newsletter, no. 4, 28 February 1900.

26 FO 195/2074, Mosul Newsletter, no.17, 12 November 1900; FO 195/2074, Mosul Newsletter, no. 18, 20 November 1900. Krş. FO 195/2055, Mosul Newsletter, no. 6, 24 February 1899. Musul vilayeti'ndeki Yezidiler için bkz. Guest, 1987. Yezidi Emiri'nin kim/kimler tarafından ikna edildiği bilinmiyor.

27 FO 195/2096, Mosul Newsletter, no. 26, 12 December 1901. Berzenci şeyhleri ve Kerkük-Süleymaniye bölgesindeki durum için bkz. Çetinsaya, 2000.

28 Bu konuda bkz. Tepeyran, 1998: 531 vd. Krş. FO 195/2096, Mosul Newsletter, no. 19, 17 September 1901; FO 195/2096, Mosul Newsletter, no. 21, 8 October 1901.

29 Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Y.A.Res. 112/54 (25), 28 Nisan 1317; İrade-Hususi, no. 55, 7 Mayıs 1317; Y.A.Res. 112/54 (2), Meclis-i Vükela Mazbatası, 23 Mayıs 1317.

4. Ordu Müşiri Zeki Paşa 'Musul Valisi bir müddet daha orada kalırsa tesis-i celilü'l-kadr-i şehriyarileri olan Hamidiye Süvari Alayları'nın idamesinin mümkün olamayacağı' yolunda padişaha şikayette bulunmuştu (Tepeyran, 1998: 533).

Ebubekir Hâzim Bey anılarında (sadece Zeki Paşa yüzünden başına geldiğini sandığı) bu ani karara şaşırmakla birlikte sevindiğini söylüyor: "Hamidiye Süvari Alayları adı altında hiçbir ceza korkusu duymayarak her istediklerini yapan haydut sürüleri bulunan; eşkiya reisleri, ser-âmedân-ı İslam'dan [İslam'ın başta bulunanlarından] denilerek takip ettirilmeyen, mükafata layık olanlara bir şey verilmeyerek en şiddetli kanun cezalarını hak edenlere her nevi taltifler dağıtılan (...) bir vilayet valiliğinden uzaklaştırılmış olmak, iki buçuk sene kadar sürmüş bir işkenceden kurtulmak demek olduğu için azilden memnun oldum." (Tepeyran, 1998: 532). Zira, kendi ifadesiyle, "İkinci Abdülhamid zamanında yapılan teşkilatın en kötüsü, memlekete en zararlısı bu süvari alaylarıdır."[30]

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA], Yıldız Arşivi [Y.A.] (İstanbul)
Public Record Office [PRO], Foreign Office [FO] (Londra)

Kitap ve Makaleler:

Aytar, Osman (1992) *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, İstanbul: Medya Güneşi Yayınları.

Bruinessen, Martin van (1992) *Agha, Shaikh and State: The social and political structures of Kurdistan*, London: Zed Books.

Çetinsaya, Gökhan (1994) "Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester).

Çetinsaya, Gökhan (1999a). "'Çıban başı koparmamak': II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış," *Türkiye Günlüğü*, 58 (Kasım-Aralık), 54-64.

Çetinsaya, Gökhan (1999b). "İsmi olup da cismi olmıyan kuvvet': II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm Politikası Üzerine Bir Deneme," *Osmanlı*, 2, Ankara: Yeni Türkiye

30 Tepeyran, 1998: 533. Krş. s. 441: "Hamidiye Süvari Alayları denilen vahşi sürülerin..."

Yayınları, 380-388.
Çetinsaya, Gökhan (2000) "II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak'da Tarikat, Aşiret ve Siyaset," *Divan*, 7.
Duguid, Stephen (1973) "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle Eastern Studies*, 9, 139-155.
Eraslan, Cezmi (1997) "Hamidiye Alayları," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15, 462-64.
Ergül, Cevdet (1997) *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, İzmir: Çağlayan Yayınları.
Gövsa, İbrahim Alaaddin (1946) *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul: Yedigün Neşriyatı.
Guest, John S. (1987) *The Yezidis: A Study in Survival*, London: KPI.
Karaca, Ali (1993) *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838-1899*, İstanbul: Eren.
Kodaman, Bayram (1987) *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: TAKE.
Marufoğlu, Sinan (1998) *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak, 1831-1914*, İstanbul: Eren.
McDowall, David (1996) *A Modern History of the Kurds*, London: I.B.Tauris.
Musul-Kerkük İle İlgili Arşiv Belgeleri, 1525-1919 (1993) Ankara: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
Tepeyran, Ebubekir Hazim (1998) *Hatıralar*, İstanbul: Pera.

... Trabzon hükûmet konağı takrîben otuz sene mukaddem
muhterik olmak hasebiyle ondan sonra başlamış olan şimdiki
hükûmet konağı gerçi eskisi gibi iki kat olmak üzere bina
edildiği gibi harem dairesi de ika olunmamış idiyse de kargîr
olan şimdiki binası da pek metîn ve şekil ve hey'eti dil-nişîn
olup lüzûmu kadar devâir ve taksimâtı dahi hâvî olduktan
başka şehrin kalgâhında vâki' olduğuna ve birkaç sene mukaddem
dâiresi dahilinde müceddeden bir bâb kargîr hapishane ile bir de
şadırvân ve mescid-i şerîf bina edilmiş olmasına nazaran
zikr olunan hükûmet konağı şimdiki tarz ve şekliyle beraber
yine müessesât-ı âliyeden addolunabilir...

....

...Trabzon şehrinin en latîf olan mahallerinden biri de
Meydan-ı şarkî ciheti olup burası gerçi mesela Kavak meydanı
kadar açık ve nezâretli değilse de meydanın orta yerinde birbirine
mukâbil iki millet bağçesi vardır ki bunların aralarını mürûr ve
ubûr-ı umûmîye tahsis olunmuş geniş ve muntazam bir cadde
fasl ederek ikisi de çepçevre parmaklıklar içine alınmış
olduğu gibi derûnları da tanzîm ve tesviye ve erbâb-ı tabîatın
icrâ-yı tenezzüh ve teneffüs etmeleriçün tahsîs ve tehiyye edilmiş olmasından
mevsim-i sayfda orası bir tenezzüh-gâh-ı ferâh-fezâ
olmak hidmetini ifâ etmekte olduğuna mukâbil dâire-i belediye, telgrafhâne,
düyûn-ı umûmiyye nezâreti gibi devâir-i resmiyyeden
mâadâ bir çok ebniye-i âliye merkezi dahi bulunduğu cihetle
şekl-i latîf-i umûmiyyesine nazaran o mevkî-i dîl-güşâ
Trabzon şehrinin en ziyâde göze çarpar bir numûne-i medeniyet
ve letâfeti addolunmak istidâdını hâizdir.

Şehrin sokak ve çarşıları vâsi' ve muntazam olup dâire-i belediye
dahi ikide birde kaldırımların ta'mîr ve tecdîdine ve nezâfet-i umûmiyyesinin
muhâfazasına gayret ve i'tinâ etmektedir...

Trabzon Vilâyeti Sâlnâmesi, 1305 h. (1888)
Def'a 13, s. 185, 192-193.

Siyasal İktidar ve Şehir: 19. Yüzyıl Osmanlı Şehirlerindeki Mekansal Değişimler Üzerine

Hakan KAYNAR*

Şehir siyasal iktidarın hem öznesi hem nesnesidir. Varlıklarını siyasal iktidarlara borçlu olsalar bile bütün şehirler yaşamlarını devam ettirmek için iktidara taht olmaktan başka işlevlere de sahip olmak zorundadır. Şehirler iktidarın öznesidir. Çünkü kendi özellikleriyle hükmedenleri etkilerler. Liman şehrini payitaht edinmiş bir iktidar, elbette ki bir bozkır şehrinde zuhur edenden farklıdır. Ancak şehir eğer beşeriyetin ortaya çıktığı bir mekansa bu onun iktidarın nesnesi olduğunu gösterir. Siyasal iktidarlar mekanı kullanarak şehirliler üzerinde bir etkide bulunsalar bile bir mekandan insanı özgürleştirmesi veya tutsaklaştırması beklenemez, aslolan insanın eylemidir. Yine de şehirler iktidarın yeniden ve yeniden üretimi konusunda Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarından birisi olmak yerine bir aygıtlar kampı olarak düşünülebilir. Bütün bunlarla birlikte şehirlerin onları kuranlar yüzünden politik olduğunu ve devletin şehirlerde temellenebileceğini söyleyen George Duby (1993: 87) de bize 19. yüzyıl Osmanlı Şehrine siyasal iktidar-şehir ilişkisi ekseninde bir bakış yapabilmemiz için gereksindiğimiz fikrî desteği sağlıyor.

Tanzimat, imparatorluk olduğu için merkezî olan bir devletin yeniden merkezîleştirilmesi olarak elbette şehirlere de yansıyacaktır. Devlet bürokrasisinin modernleştirilmesindeki mali yenilenme en az askeri yenilenme kadar itici bir güç olmuştur. Devletin yeniden ve daha güçlü bir şekilde merkezileşmesinin güdüleyici faktörü vergi sorunuydu. Siyasal iktidar adeta sınırlarını karış karış yeniden çizdi,

* Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü.

tebaasını yeni baştan tanıdı. 1858'te kurulan Tahrir-i Emlak komisyonunun öncülüğünde, bürokrat ve yerel eşraftan oluşan alt komisyonlar iskana ait arsaları, üretim yapılan arazilerin nasıl kullanıldıklarını, değerlerini, sakinlerin statülerini, mülklerden elde edilen gelirleri saptadılar (Shaw, 1974: 426-27). Bu, iktidarla şehirliler arasındaki mücadelenin toprağa yazılı hali olan İslâm şehrinin (Yerasimos, 1996: 15) silinip yeniden yazılması demekti. Giderek merkezileşen siyasal iktidar kamusal alanda kendini gösterdikçe karşılıklı genişleyen evlerin çıkmaz haline getirdiği sokakları kamusal mekanlara çevirecek, sokak genişlikleri bir yana evlerin eşiklerinin bile kaç santim olması gerektiğini kurallara bağlayacaktı. Şehirlerin fiziki yapısından gözlenebilen bütün bu değişimler aslında devletin askeri, mali, hukuki alanlarda yenilendiğinin göstergeleriydiler. Siyasal iktidarın payitahtı olarak elbette İstanbul değişmeye başladı. Şehir, doğaya ve afetlere karşı bir korunma mekanı olmasına rağmen İstanbul'un değişimine afetler önayak olacak, yangınlarla ortadan kalkan mahalleler ızgara planlı olarak tekrar inşa edilecekti. İstanbul'un minarelerle çizilmiş silueti, Boğaz'a hakim tepelere yapılan kışlaların kuleleriyle değişti. Siyasal iktidar, yani saray, ilkönce kendi haşmetini boğazın kıyılarına kadar inip vurgulayarak tekrar yüksek duvarların arasına çekildi: görünmeden görünmeye, muktedirlere simgelerle ulaşmaya başladı. Payitahtta yaşanan bu değişim çok geçmeden taşraya da yansıyacak iktidar görünmek için, kışlalarına gidip gelen askerlerinin geçebileceği geniş caddeleri, açılan yeni yollar, döşenen raylar ile adeta yeni merkez haline getirilen hükümet konaklarını ve genellikle anıtsal bir süreklilik taşıyan kulelerin üzerinde asılı olan saatleri kullanacaktı. İktidar yapısal olarak değişiyorsa bu kaçınılmaz olarak şehirlere de yansıyacak, öte yandan şehirlerin en büyük ve etkili iletişim aracı olduğunu kavrayan bürokrasi şehir operasyonlarını merkezin geçirdiği değişimin bir simgesi haline getirecekti.

Tanzimat valileri yönettikleri şehirlere kendi zihniyetlerindeki değişimi de yansıttılar. Sık sık yurt dışına çıkan ve çıktıkça da Avrupa şehirleri ile ülke şehirleri arasında bir karşılaştırma imkanı bulan elit zümrenin tahayyülündeki şehir düşüncesi değişmişti. Tanzimat döneminin şehirlerdeki değişimi üç isimle de incelenebilir: Midhat Paşa, Ziya Paşa, Ahmed Vefik Paşa. Midhat Paşa'nın memleketin birbirinden oldukça farklı coğrafyalarında yaptığı görevler ilginç tasarruflarla doludur. O'nun Sofya'yı şehrin merkezinden çıkarak çevredeki beş büyük şehre bağlayan yolları Hausman'ın Paris planlarına benzetilir (Kostof, 1992: 274). Paris'te elçi olarak bulunmuş olan Ahmed Vefik Paşa ise Bursa'da eski yeni ne kadar anıt varsa geniş caddelerle birbirine bağlar.[1] Ahmet Vefik Paşa Bursa'da açılan yeni yollara tesadüf eden türbeleri kendine özgü

1 Ahmet Vefik Paşa'nın Bursa operasyonları ile ilgili olarak bkz. Saint-Laurent, 1996: 79-99; Danişmend, 1999.

yöntemlerle başka yerlere taşırken, Ziya Paşa için merkeze yazılan şikayet dilekçelerinde kaldırılan mezarlıklardan, hela taşı yapılan mezartaşlarından bahsedilir (Akyüz, 1964: 24-15). Tanzimat düşüncesinin şehre getirdiği yenilik aydınlanmanın cüretkar rasyonalitesidir. Kutsal şehir laikleşmiştir. Mezarlıklar, türbeler, tekkeler. Bir zamanlar şehir bunlara göre oluşuyorken 19. yüzyılda şehir onlara rağmen büyür. Açılacak caddeler, genişleyecek sokaklar uğruna bu kutsal yapıların yıkılmasında bir sakınca görülmez.

DEĞİŞİMİN ÜZERİNE YAZILDIĞI DÜZ ve GENİŞ ÇİZGİLER

19. yüzyılda ülkeye gelen her yabancı nasıl sokakların darlığından şikayet ediyorsa, hemen hemen her vali de bulunduğu vilayetin şehirlerinde mutlaka yeni bir cadde açtırmış veya sokakları genişletmiştir. Dönemin başarılı valisi Midhat Paşa görev aldığı her yerde şehir içi ulaşıma önem vermiş, yeni caddeler açtırmış, şehirle banliyöleri birbirine bağlayan tramvaylar yaptırmış, Bağdat'da bulunduğu sırada nehir ulaşımını canlandırmıştır. Şam'da yangınları fırsat bilen Paşa dükkanları yeniledikten sonra, şehrin çeşitli noktalarındaki çarşıları geniş ve düz caddelerle birbirine bağlayarak ulaşımı rahatlatmıştır (Kocahanoğlu, 1978: 234-35). Paşa, Bağdat valiliği sırasında şehirle Kazımiye kasabası arasında atlı tramvay yolunu inşa ettirir (Yücel, 1986: 181). İzmir'de Göztepe ile Urla'yı, Kasaba Demiryolu ile Aydın Demiryolu'nu birbirine bağlamak için projeler geliştirir (Arıkan, 1986: 146). Midhat Paşa'nın şehir formülü açıktır. Çarşı ile ilişkili ticari mahal her neyse, liman ya da istasyon veya mümkünse tramvay ile birbirine bağlanır, şehrin ortasına düz ve geniş bir cadde, mahalleler arasında ve mahaller ile çarşıyı birbirine bağlayacak yollar açılır, şehir içi ulaşım kolaylaştırılır. Midhat Paşa valilik yaptığı vilayetlerin çoğunda şehir yaşamının canlanması için aynı formülü uygulamıştır.

Midhat Paşa'nın bu formülü bir çok şehirde bir çok vali tarafından örnek alınmıştır. Yoğun olarak 19. yüzyılın son çeyreğinde yayınlanmaya başlayan salnamelerde de valilerin hizmetleri arasında mutlaka açılan caddeler, genişletilen sokaklar vardır. Surlar içine sıkışmış şehirleri geniş sokaklarla feraha kavuşturmak isteyen siyasal iktidar batıya giden yolu düz ve geniş caddelerde aramaktadır.

1913 yılında Bağdat Valisi Hamid Nazım Paşa'nın da öncelikli hizmetleri arasında caddeler konusu vardır. Bedirkeşli ve Meydan caddeleri dışında dar sokakların şehri olan Bağdad'ta Vali ilk önce geniş bir caddenin açılmasını gerekli görmüş, bir çok sokağı genişletmiştir. Midhat Paşa'nın formülünü takiben, elektrikli tramvay inşaatı imtiyazı için Nafia Nezareti'nin tasdiki alınmış ve şehrin her iki yakasını birbirine bağlayan asma bir demir köprü yaptırılmıştır.[2]

2 *Bağdat Vilayet Salnamesi*, Bağdat 1329 (1913), s. 183.

Ancak geniş caddelerden beklenen ulaşımın rahatlaması değildir sadece. Şehre kazandırdıkları görünüm işlevleri kadar önemlidir. Caddelerin görünümü kadar artık evlerin de görünümleri şehir manzarası için önemli hale gelmiş, bir çok şehirde evlerin kerpiç yerine taştan yapılması, damların da toprak yerine kiremitle örtülmesi için halk valiler tarafından teşvik edilmiştir. Sivas'ta hanelerin manzarasının pek bir harabeyi andırması üzerine vali Halil Rıfat Paşa örnek olarak ev, dükkan ve kaldırımların tek bir tarzda yapılmasını istemiş ve başlangıç olarak da Bağdat ve Dersaadet Caddelerinde bulunan Nalbandlar mevkiinden Takyeciler mevkîne kadar olan mahalde yol her iki tarafa doğru genişletildikten ve kaldırım döşendikten sonra "mezkur han ve dükkanların üzerlerine kiremid ferşiyle istanbulvarî bir cadde haline" getirilmiştir.[3] Sivas'ta Rüştü Atıf Bey'in valiliği döneminde yapılanlar ise Tanzimat döneminde valilerin diğer şehirlerde yaptığı tasarrufları kapsıyor. Bu dönemde şehrin Kaleardı mahallesinden Kayseri Kapı'ya ve Şeriye Mahkemesi'nden Çayırağzı'na kadar sokakların hepsi genişletilmiş ve kaldırım döşenmiştir. Bunlardan başka hükümet konağından Gureba Hastahanesine kadar açılan caddenin iki yanına ağaçlar dikildiğini haber veren salnamede "bu şose şehrimiz için pek latif bir seyrengah teşlik etmektedir" deniyor.[4] Damların kiremitle örtülmesi Akşehir'de idare meclisi tarafından karara bağlandığından şehrin görüntüsü daha düzenli bir hal almıştır.[5] Aksaray'da ise sokakların genişletilmesi ve kaldırım döşenmesi gibi çalışmalar yapılmaktadır. Kasabaya birkaç saat mesafede bir taş madeninin bulunmasından sonra evlerin taşla inşa edilmesi ve damların toprak yerine kiremit kaplanması şehrin manzarasını değiştirmektedir.[6] Konya'da ise vilayetin bu iki küçük kasabasından farklı bir durum yoktur. Sokaklar kaldırımsız, kaldırımlı olanlar ise düzensiz olduğundan halk, kışın çamur yazın tozla mücadele etmektedir. Belediyece bütün sokak ve caddelerin parke kaldırımla düzenlenmesi için bir karar alındıysa da bunun uygulanması konusunda salnamede ümitsiz ifadeler yer almaktadır.[7] 1898 yılında şehre gelen Lindau, gezdiği sokakların şimdiye kadar gördüğü en kötü sokaklar olduğunu belirtir. Sokakların iki yanında dikkatini çeken derin çukurların, hükümet binaları yapımında kullanılmak için sökülen eski şehir surları ve onların kulelerinden kaldığını öğrenecektir (Pınar, 1997: 151). 1902 yılında Konya'ya vali olarak atanan Mehmed Tevfik'in de şehir hakkındaki gözlemleri pek farklı değildir. Şehirde bulunan tek tük "istanbulvari" ahşap ve çatısı kiremitle örtülü evlerin dışında çoğu üstü sazla örtülmüş olan kerpiç evler miri ve dini binalarla tezat teşkil etmektedir. Yeni valisine göre Konya şehri sokakları geniş

3 *Sivas Vilayet Salnamesi*, Sivas 1304 (1889), s. 190.
4 *Sivas Vilayet Salnamesi*, Sivas 1321(1905), s. 225.
5 *Konya Vilayet Salnamesi*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1332 (1916), s. 188.
6 *Konya Vilayet Salnamesi*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1332 (1916), s. 183.
7 *Konya Vilayet Salnamesi*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1332 (1916), s. 168.

ve aydınlık olsa da bu evler nedeniyle hiç de iyi bir manzaraya sahip değildi (Hürmen, 1993: 221).

Gerek Sivas salnamesinde düzenlenen yeni cadde gerekse Konya'daki kiremit çatılı kargir evler için "istanbulvari" sıfatının kullanılması payitahtın memleketin her yerindeki şehirler için örnek kabul edildiğini gösteriyor. Açılan yeni bir cadde, yapılan yeni bir ev için "istanbulvari" denmesi olumlu bir tanımlamadır. Ancak bu, öte yandan siyasal iktidarın şehir idealinin en açık belireceği payitaht şehrinin taşra şehirleri tarafından model alınmasını gösteriyor. İstanbul'a benzemek ya da bir şehri imar faaliyetleriyle "İstanbulvari" hale getirmek üretilen bir refahın göstergesi olduğu gibi aynı zamanda bir iktidar gösterisinin örneğidir.

Giresun vilayet konağı

1884 yılında Selanik'te de benzeri faaliyetlerin sürdüğü, Beyaz Kale'den Telli Kapu'ya kadar bir kilometre uzunluğunda yirmi beş metre genişliğinde büyük bir bulvar inşa edildiği haberi verilmektedir. Selanik şehrinin caddeleri Ebniye Nizamnamesi'ne uygun olarak yenilendiğinden rıhtımın birinci ve ikinci caddeleri ile hububat çarşısının bazı sokakları oldukça düzenlidir. Şehirde, Napoli taşıyla örtülmüş bu sokakların dışında Bandırma taşıyla örtülerek şose olarak tanzim edilmiş bir çok cadde de mevcuttur.[8]

Selanik'te asıl değişim 1870 yılında şehrin sıkışmasına ve hanelerin birbirine girmesine neden olan surların yıkılması ile başlanmıştır. Ancak bu surların yıkımı 1880 tarihine kadar oldukça yavaş ilerlese de bu sırada şehre bir çok göçmenin gelmesi şehrin genişlemesini ve yeni mahallelerin teşkilini bir zorunluluk haline getirir. Bu mahalleler belediyece tanzim edilen haritalara göre düzenlenir, yeni caddeler açılır. Bu düzenlemelerin ilki 1869 yılında Sabri Paşa'nın valiliği sırasında hükümet konağından iskeleye kadar açılan bir buçuk kilometre uzunluğundaki caddedir. 1877 yılında açılan yeni bir cadde, iki resmi binayı, hükümet konağı ile Sanayi Mektebi'ni birbirine bağlayacaktır. 1884 yılında ise Selanik Valisi Galip Paşa'dır. Onun tasarrufları arasında şehrin büyük caddelerinin granit ve Bandırma taşlarıyla kaplanması ve şehir sokaklarından önemli olanlara kaldırım eklenmesi vardır. Yine bu dönemde

8 *Selanik Vilayeti Salnamesi*, Selanik: Vilayet Matbaası, 1305 (1890), s. 90.

tramvayların çift hat olarak çalıştığı Yalılar Caddesi granit taşlarla kaplanmıştır. Salnamede Avrupa bulvarlarına benzetilen bu caddenin 10 liraya mal edildiği ifade ediliyor. Bundan başka şehri baştan başa geçecek bir caddenin yapımı ile 1889 yılında ikinci kez valilik yapacak olan Galip Paşa ilk dönem hizmetlerini tamamlar. İkinci döneminde Paşa şehrin doğu tarafını ele alır ve burada bir kilometre uzunluğunda ve oldukça geniş bir cadde inşa eder. "Hamidiye Cadde-i Kebiri"adını alan bu caddenin her iki tarafına ağaçlar dikilir ve bir de çeşme ile süslenir.[9]

ŞEHİRLERİN ÜNİFORMALI YAPILARI

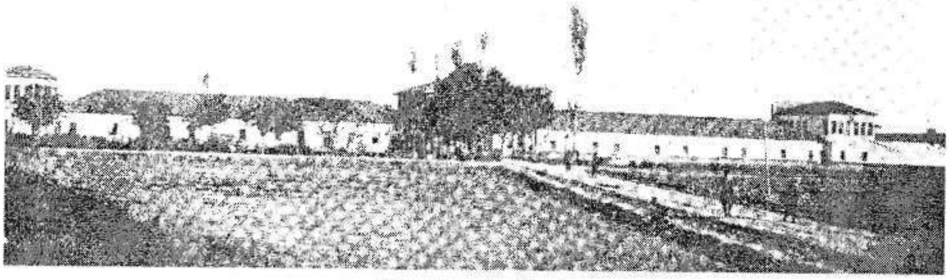
19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinde liderliği ordu yapmaktadır. İlk Baytar Mektebi, ilk Tıp Mektebi askeri mekteplerdir. Ordunun bu liderlik konumu şehirdeki değişimde de kendini gösterir. İstanbul'un kubbe ve minarelerle bezeli siluetini dikdörtgen yapıları ve kuleleriyle kışlalar bozar. III. Selim yeni bir askeri kurum olan Nizam-ı Cedid için Selimiye Kışlası'nı yaptırır. Selimiye Kışlası tarihi yarımadanın tam karşısında Üsküdar'ın en yüksek tepelerinden birine yapılmıştır. İhtişamıyla adeta tam karşısındaki Topkapı Sarayı'na güven verir. Aynı dönemde yapılan Taksim Kışlası ile birlikte Boğaz'dan geçenler için kıyılardaki görüntü değişir (Arslan, 1997: 37). Yine Boğaz kıyısında Çengelköy'deki suvari kışlası (bugünkü Kuleli Askeri Lisesi) sivri kuleleri ile tipik bir barok mimari örneğidir. Artık büyük ve haşmetli yapılar camiler değil kışlalar olmuştur. Sadece başşehirde değil yurdun her yerinde kışlalar artık şehirlerin demirbaş binalarından biri olmaya başlamıştır. Bolu'da kurulan Nizam- Cedid birlikleri için 1804'de Debbağlar mahallesi yakınında bir kışla yapıldı. Bolu eşrafından Mithat Kemal Bey beyaz badana ile sıvanmış bu kışlayı şöyle anlatır:

> "Mahalleden gelen seyirciler Nizam-ı Cedid'in kırmızı elbiseleri içinde muntazam yürüyüşlerini, kışlanın uzun, yüksek cephelerinde iki sıra üzerindeki mevzun pencerelerini hayretle seyrediyorlardı. Bina, Karaçayır merasından Büyüksuya doğru uzanıp giden yeşil manzarası içinde iki saatlik mesafeden göze çarpıyordu" (Konrapa, 1960: 346).

Midhat Kemal'in kışlanın etrafında toplanan kalabalığın hem sıra halinde yürüyen askerleri hem de sıra halindeki pencereleri seyrettiğini söylemesi ilginçtir. Farkında olmadan askerleri pencerelere, pencereleri askerlere benzetiyor.

1811'de Bolu mutasarrıfı olan Hüsrev Paşa kendisine bir hükümet konağı yapmağa karar verdiğinde o da Debbağlar mahallesini uygun bulacaktı. Paşanın tercihindeki etken yakındaki kışla binası idi; gerçi Nizam-ı Cedid kaldırılmış, bina cephanelik

9 *Selanik Vilayeti Salnamesi*, Selanik: Hamidiye Mektebi Matbaası, 1324, s. 220.



Konya'da askerî kışla

olmuştu ama yine de paşa için bir güvenceydi (Konrapa, 1960: 353). Bolu Voyvodası Hacı Ahmet Ağa'nın kışla için Debbağlar mahallesini seçmesinden sonra Hüsrev Paşa'nın da konağını aynı yere yapması Anadolu şehirlerindeki debbağ mahallelerinin genel konumunu göz önüne aldığımızda ilginçtir. Bu mahalleler isimlerini buradaki dükkanların işlevinden alıyorlardı. Çevreye saçtıkları pis kokulardan dolayı debbağlar genelde şehrin dışında belli bir yere toplanarak mahallelerini oluşturuyorlardı. Hatta şehir büyüyüp bu mahalleler içerde kaldıkça yerleri değişiyor şehrin daha da dışına taşınıyorlardı. Bununla birlikte Bolu'da Debbağlar mahallesinin yanına yapılan bu iki yapı gösteriyor ki 19. yüzyılın başlangıcında siyasal iktidarın modern yapıları şehrin dışına yapılmaktaydı. Bunun iktidarın bir güvence arayışı olduğunu söyleyebileceğimiz gibi asırlardır oluşmuş şehir yapısına bu tür büyük hacimli binalarla müdahale etmenin zorluğunu da düşünmek gerekiyor.

1897 yılında Konya'ya giden Ahmed Tevhid şehir gezisinde kışlayı da ziyaret eder. Askerleri savaşta olduğu için sadece on nefere evsahipliği yapan kışla binası yeni yapılan bir çok bina gibi devşirme bir yapıdır. Ahmed Tevhid, önünde geniş bir meydan bulunan yapının duvarlarındaki Yunanca yazılı taşlardan bahseder. Kışlanın hemen yakınında bulunan harap bir caminin kitabesinden eskiden aynı mevkide bir saray olduğunu, bu sarayın bir zamanlar hükümet konağı olarak kullanıldığını öğrenir (Ünver, 1967: 213). Kışlanın şehrin doğusunda ve eski şehirden oldukça uzak olması, önünde geniş bir boşluk arkasında yine bir çayırlık bulunması önemlidir. Yine 1820 yılında vali bulunan Hüseyin Paşa'nın kışlaya yakın eskiden saray olan bir konakta oturması ve bu binanın bir süre hükümet işleri için kullanılması devlet binalarının şehir içinde konumlanışları bakımından Bolu örneği ile benzerlikler taşıması bakımından ilginçtir.

19. yüzyılın kaynayan coğrafyası Balkanların iki büyük yerleşimi Selanik ve Edirne'de kışlaların boy gösterdiği şehirlerdendir. Edirne'de üç defa yandığı için "Yanık

Kışla" diye de anılan piyade kışlası depo, ahır, hastane gibi pavyonları ile oldukça geniş bir alan üzerine kurulmuştur. Bundan başka 19. yüzyıl başında şehirde Sanayi Kışlası ile Demirtaş İstasyonu civarında demiryoluna yakın oldukça büyük üç kışla daha vardır (Nazmi ve Kenan, 1329: 7-8). Selanik'te ise Rıhtım üzerinde bulunan İdare-i Askeriye ve Redif Dairesi'nden başka şehrin kuzeyinde bir topçu kışlası, ayrıca surların batısında tophane ve doğu sahilinde "Beyaz Kale"adlı kışla şehri adeta bir güvenlik çemberine alırlar. Tophane ve çevresi askeri binaların yoğun olduğu bir mevkidir. Tophanenin batısında ihtişamlı bir Kumandanlık Dairesi, onun da batısında Jandarma Karakolu bulunmaktadır.[10]

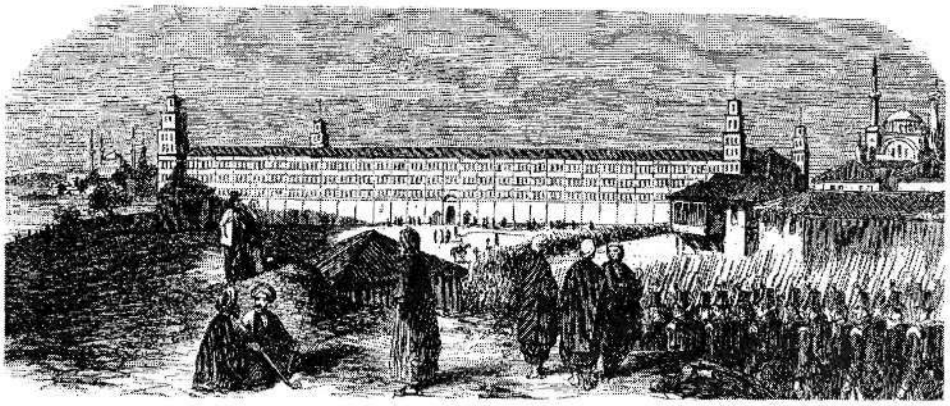
İzmir'de de kışla ile hükümet binası yanyanadır. Midhat Paşa'nın öncü olduğu projelerde Kasaba demiryolu istasyonundan Sarıkışla'ya bir yol açılması, Kışla ile Göztepe arasındaki yolda da bir tramvay işletilmesi planlanmaktadır (Arıkan, 1986: 147). 1885 yılında yapılan mukaveleye göre İzmir'den Urla'ya kadar yapılması düşünülen tramvay, İzmir Rıhtımı'ndan başladıktan sonra Hükümet Konağı'nın yanından geçerek Karataş, Karantina, Göztepe semtlerine uğrayarak Urla'ya hatta Urla iskelesine kadar uzanacaktı.[11] Kışla ve Hükümet binalarının bulunduğu bu meydan şehrin yeni merkezi olduğu için yeni açılan caddeler, tramvay yolları, rıhtım gibi ulaşım yollarının birleştiği bir noktaydı burası. Öyle ki kışla ve Tozlu Burun'dan başlayarak Aydın Demiryolu mevkîine kadar bir alanda yapılan rıhtım, 1870 yılında başladıktan sonra beş yıl içinde tamamlanmasından sonra 3800 metre uzunluğu ve on sekiz metre genişliği ile şehrin görünümünü oldukça değiştirmişti. Rıhtım üzerinde hükümet konağından başlayarak mağazalar, Aydın demiryoluna ait antrepolar, büyüklü küçüklü ticarethaneler, sigorta ve vapur acente binaları sıralanıyordu.[12] Şehrin önemli caddeleri de Hükümet Meydanı ile bağlantılıdır. İzmir'deki bir başka tramvay hattı ise Aydın Demiryolu İstasyonu ile Kışla-ı Humayun'u birbirine bağlar. Geceleri üçe dörde kadar çalışan bu tramvaylardan Göztepe hattına aktarma yapılır. Kordon Tramvay Hattı da denilen bu hat demiryolu olarak yapıldığından, Göztepe Tramvay hattı ile birleştirilmesi mümkün olmamıştır. Urla'ya kadar uzatılması düşünülen tramvay hattı ise Göztepe'ye kadar ulaşabilmiş ve Göztepe Tramvayı olarak anılmıştır. İzmir şehrinin ulaşımını sağlayan rıhtım, caddeler ve tramvay hatlarının buluşma noktası Hükümet Konağı ile Kışla binasıdır. İzmir bir ticaret şehri olarak şehirlerin 19. yüzyılda yaşadığı değişimi çabucak gerçekleştirmiştir.

Şehirde açılacak yollar üzerinde askeri bir mekan olan kışlanın merkez teşkil etmesi şehirdeki ulaşımın kolaylaşmasının yanında iktidara da şehre nüfuz etme kolaylığı

10 *Selanik Vilayet Salnamesi*, Selanik, 1324, s. 223

11 *Aydın Vilayet Salnamesi*, 1907, s. 358.

12 *Aynı salname*, s. 553.



Üsküdar, Selimiye Kışlası

sağlayacaktı. İstanbul'da siluetteki değişiklik diğer şehirlerde de ortaya çıkmaya başlayacak, camileri birbirine bağlayan yollar artık camilerle hükümet konaklarını, istasyonlarla kışlaları birbirine bağlayacaktır.

TAŞRADAKİ SARAY: HÜKÜMET KONAKLARI

Ülkenin her yanında artık mutasarrıflar, valiler hatta kaymakamlar görev yerlerinde ilk iş olarak bir hükümet konağı inşasına başlarlar. Öyle ki 19. yüzyılın sonlarına doğru hükümet konakları artık küçük kasabaların bile önemli binalarından biri olacaktır. 1902-1903 yılları arasında Balkanlarda küçük bir şehir olan Razlık'ta kaymakamlık yapan Tahsin Uzer'i "ne olursa olsun" yeni bir hükümet konağı yapmaya iten neden bir gazete yazısıdır. Yabancı gazetenin başyazarı yazdığı yazıda Osmanlı'yı Razlık'taki köhne hükümet konağına benzetir (Uzer, 1987: 131). Aslında hükümet konakları ya da diğer devlet binaları ile siyasi iktidar arasındaki bağlantıyı sadece yabancı gazeteciler kurmaz. Son dönem vilayet salnamelerinde bu hükümet konaklarının resimlerine sık rastlanması siyasal iktidarın bu yapılarla iftihar ettiğinin göstergesidir (Ortaylı, 1984: 4). Öyle ki Razlık Hükümet konağı için yapılan yorumun benzeri Diyarbakır Salnamesi'nde de yapılmaktadır: "Palu kazasında müteferrik suret-i isticareyle hükümet konağına ittihaz edilen mahaller hükümetin şan ve şerefi ile mütenasib olmadığı" için valinin teşviki ile halktan toplanan paralarla yeni bir hükümet konağı yaptırılır.[13]

Hükümet konağı ve bu yapının etrafındaki genişçe alan ve bu alanın etrafında toplanan diğer kamu binaları beraberce bir kamu sitesi oluştururlar. Kışla, konak,

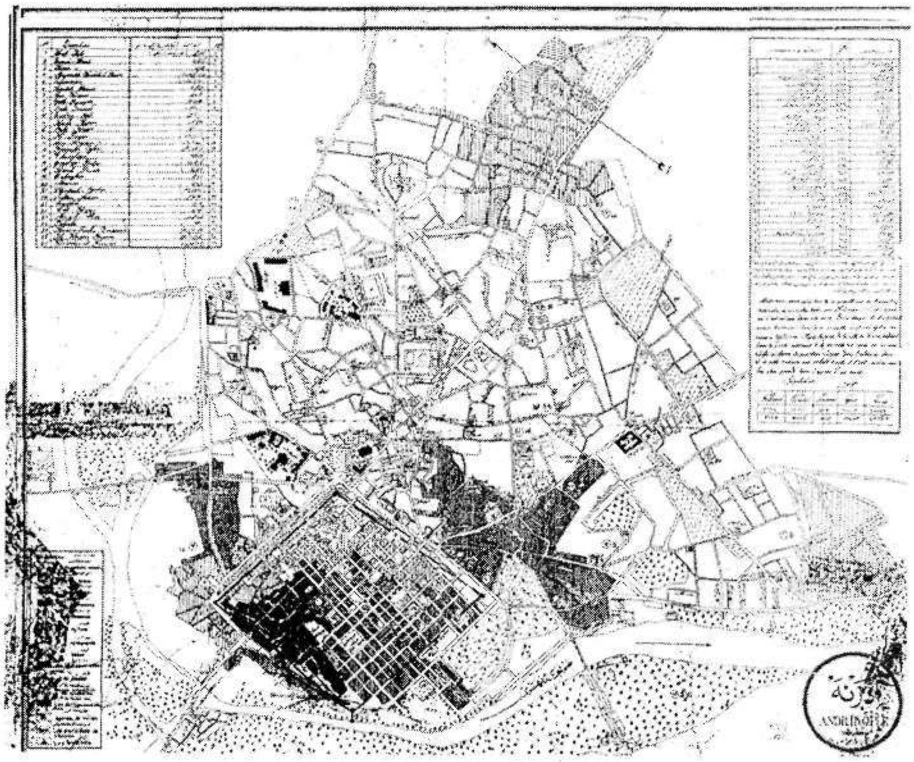
13 *Diyarbakır Vilayet Salnamesi*, Diyarbakır, 1318, s. 195

hapishane gibi yapıların beraberliği bu binaları mesken tutan kamu birimlerinin birbirlerine olan ihtiyacı ile açıklanabildiği gibi bu kamu sitelerinin oluşması, Ortaylı'nın da (1984: 4) dikkat çektiği gibi, 19. yüzyıl Avrupa'sında da görülen şehirleri gelişmeye engel olarak görülen surların dışına taşıma düşüncesinin de bir sonucu olabilir. Bir başka yorum iktidarın kendine güvenli bir yer aramasının sonucu olarak şehrin çevresini tercih ettiğidir.

Ankara'daki 40 odalı hükümet konağının çevresinde Hapishane ve Telgrafhane vardır. Yine Trabzon'da Hükümet Konağı ile Hapishane yanyanadır.[14] 1890'da Diyarbakır'a gelen Alman Doktor Saad, kale içindeki hükümet konağının yanında bulunan bir kışla ve şehir hapishanesinden bahseder (Pınar, 1997: 134). Edirne şehrinde de Hükümet Konağı'nın çevresinde oluşmuş olan bir devlet sitesinden bahsetmek mümkündür. Otuz bin metrekarelik bir alanın ortasında olan hükümet konağının çevresinde Abdülhamid döneminde yapılmış bir hapishane, jandarma mektebi ve jandarma dairesi, Ziraat Bankası, Adliye Dairesi, telgrafhane ve polis müdüriyeti, Jandarma Kumandanlığı, bulunuyordu (Rifat Osman, 1336). Konya şehrinde de benzer bir manzara vardır. Konağa giden yol üzerinde Darülmuallimîn binası, Amerikan Hastanesi, Katolik Kilisesi, Rum Mektebi, Maarif evleri ve belediye parkı görülür. Hükümet konağının çevresinde ise üst cepheleri çinilerle süslü kargir binalar, Osmanlı Bankası ve Telgrafhane vardır.[15] Balıkesir'de ise Emniyet Müdürlüğü, Jandarma Komutanlığı, Hükümet Konağı, Adliye, Postane binaları yanyanaydı. Jandarma Komutanlığı ile Emniyet Müdürlüğü'nün arasındaki kapı Hükümet Konağının arkasındaki cezaevine giderdi (Eren, 1993: 207). Yine Erzincan'ın 1904'de yapılan iktikşaf haritasına göre güneydeki Debbağhane Mahallesi'nden şehre giden yol üzerinde Kale Kışla-i Hümayunu vardı. Şehrin nispeten doğu kenarında sayılabilecek Hükümet Meydanı'nda ise Hükümet Konağı'nın karşılıklı olarak sağ yanında Askeri Rüşdiye, Bab-ı Vâlâ-ı Müşiri, Mahzen-i Kuyudat, sol yanında ise Merkez Kışla-i Hümayunu ile Merkez Kumandanlığı yer alıyordu. Amasya'da ise 1865'te çok büyük diye yapılan itirazlara rağmen Ziya Paşa'nın yaptırdığı Hükümet Konağı sırtını Karşene Kalesi'nin yeraldığı sarp kayalıklara dayamıştır. Amasya şehri ise Yeşilırmak'ın diğer yakasında kuruludur. Hükümet Konağı, konumu itibariyle çevresindeki derin hendeklere su doldurulmuş ortaçağ kaleleri gibidir.

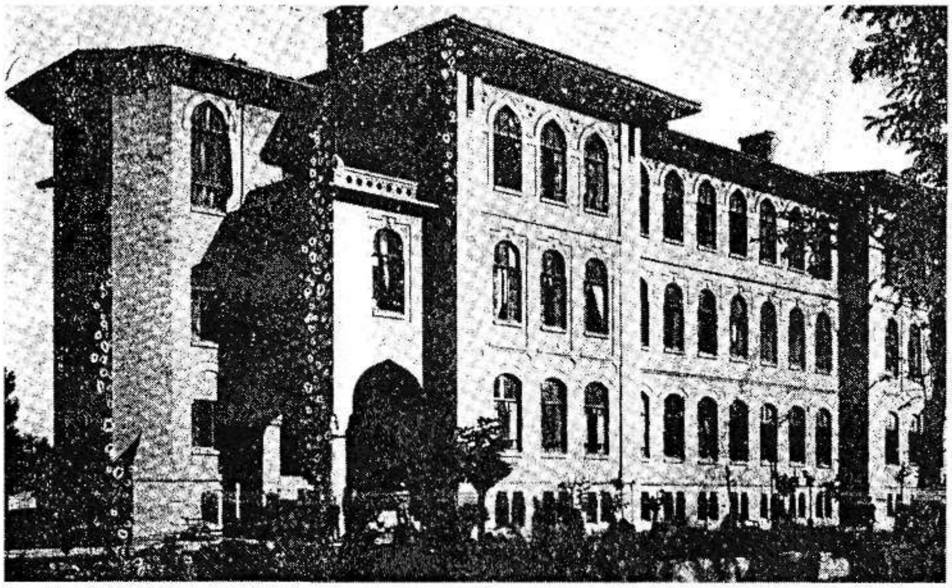
Şehrin oldukça dışına yapılmış bir Hükümet Konağı da Diyarbakır'dadır. Ancak buradaki amaç güvenlik değil şehri sur dışına taşımaktır. 1868-1875 yıllarında Diyarbakır Valiliği yapan Kurt İsmail Paşa Elazığ tecrübesinin de etkisiyle Diyarbakır'da sur dışında yeni bir şehir kurmak amacıyla şehre yarım saat uzaklıkta bir hükümet

14 *Trabzon Vilayet Salnamesi*, Trabzon, 1311, s. 196.
15 *Konya Rehberi*, Konya, 1339, s. 46.



1921 yılında yapılmış Edirne kent merkezi planı

konağı yaptırırsa da ahali buraya pek rağbet etmediğinden bir müddet sonra hükümet dairesi tekrar şehir içine taşınır (Ali Bey, 1314: 14). Kurt İsmail Paşa'nın aynı yere kışla, cami ve vali konağı yaptırması adeta burada yeni bir şehir kurmak istediğini düşündürüyor. İsmail Paşa'nın Diyarbakır'da başaramadığını Mithat Paşa Bağdat Valiliği sırasında Basra'da ve Muntefik Sancağı'nda gerçekleştirmiştir. Denizin yükselmesi ile sular altında kalabilecek bir muhitte kurulu Basra kasabasının sakinleri ise deniz ve nehir ticaretiyle uğraşıyor, mallarını hergün "nehr-i aşar" ile kasabaya ulaştırılıp geri götürülüyordu. Şatt-ül Arap kıyısına yapılan yeni hükümet konağı kasabanın yerini değiştirmeyi başardı ve iktidarı önce tüccarlar sonra diğer sakinler izledi (Kocahanoğlu, 1978: 123). Muntefik sancağında ise "medeniyet ve ilmin kaynağı terbiye ve kültürünün gelişmesi için halkın şehirlerde yaşaması" gerekliliğinden hareket eden Midhat Paşa, Fırat nehri kenarında yepyeni bir kasaba yapmayı uygun görmüştür. Nasır Paşa'nın önemli katkılarıyla bu yere hükümet konağı, kışla, mektep ve cami yapılmış, ahaliden kişilerin yaptıkları ev ve dükkanlarla burada küçük bir kasaba oluşmuş ve adına Nasıriye denmiştir (Kocahanoğlu, 1978: 125).



Konya'da Dârü'l-muallimîn binası

Hükümet konaklarının şehrin fiziki oluşumuna müdahalesinin bir örneği de Bursa'dadır. Burada da konak şehrin kurulduğu araziye nispeten daha düzlük bir alana inmiştir. Bursa'da Hükümet Konağı ile Ulu Cami arasındaki yapılan yeni yollarla yaratılan ilişki, yeni devlet binalarının şehir içinde bir ikilik yaratsalar da kendilerinden önce kurulmuş olan merkezden de yararlanmak istediklerini gösteriyor. Ulu Cami'nin hükümet meydanıyla bir caddeyle bağlandığı bir başka şehir Erzincan'dır. Özellikle eski şehrin merkezini oluşturan camilerle bunlar önemli ve geniş yollarla bağlanarak şehrin geleneksel merkezi değişen siyasal iktidarın kendini göstermesi için kullanılmıştır. Ahmed Vefik Paşa valiliğinde Bursa sokakları genişletilmiş, -önemli bir göstergedir- Saray Caddesi'nin adı Hükümet Caddesi olarak değiştirilmiştir. Ahmed Vefik yeni bir şehir merkezi geliştirmek yerine eski merkeze ulaşımı kolaylaştıran yapılar yaptırdı. Birbirine bağladığı yapıların Tanzimat yapıları ile klasik dönem yapılarını birbirine bağlaması oldukça anlamlıdır. Hükümet Caddesi, Hükümet Konağı ile Ulu Cami ve Kale'yi birbirine bağlıyordu (Saint-laurent, 1996: 88). Vefik Paşa, Çekirge'yi Bursa'ya bağlamış ve bu muhiti şehrin bir semti haline getirmiştir. Daha önce bahsettiğimiz Gemlik Caddesi ise Müslüman mezarlığını ikiye bölerek doğu-batı yönündeki büyük caddeye ulaşıyordu. Vefik Paşa'nın imar faaliyetleri genelde dini anıtların yerinin iktidarın gücünü gösteren binalarla doldurulmasını amaçlıyordu (Saint-Laurent, 1996: 97).

Bu örneklerin aksine Selanik'te hükümet konağı salnamedeki ifadeyle "şehrin tam ortasına" inşa edilir. 1395 senesi Ağustos'unda cülus-u hümayuna tesadüf eden tarihte açılışı yapılan bina oldukça görkemliydi. Merkezi iktidarın yer seçimini yerel iktidar da izleyecek, Bursa'da olduğu gibi Belediye Binası da Hükümet Konağı'na oldukça yakın inşa edilecekti.[16]

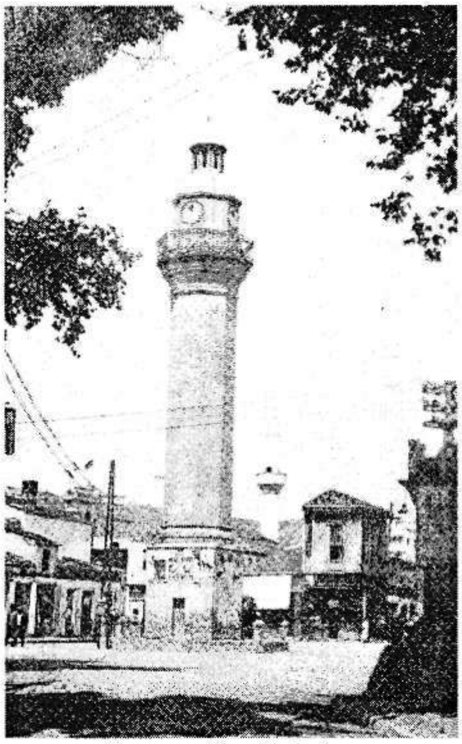
Kastamonu hükümet konağı yüzyılın başında şehre gelen H. C. Woods'a göre oldukça azametli bir yapıydı. Aynı Woods, Safranbolu Hükümet Konağı'nın şehre hakimiyetini sağlayan konumunun insanda garip etkiler bıraktığını söyler (Woods, 1908: 265-71). Belki de bu garip etkinin sonucu halk bir tepe üzerindeki yapıyı "kale" diye anıyordu (Yazıcıoğlu ve Al, 1982: 61-62). Edirne Hükümet Konağı hakkında, şehrin 1912'de yaşadığı Bulgar işgalini anlatan "Edirne'de Altı Ay" adlı kitapta yapılan övgülerin arasında binanın İstanbul'da bulunan Harbiye Nezareti'yle aynı mimariye sahip olması da yer almaktadır (Nazmi ve Kenan, 1329: 5) ki bu ifade tarzı daha önce de örneklerini gördüğümüz payitahtın bütün taşra için bir model olduğu fikrimizi desteklemektedir. 1906 yılında Bursa'ya gelen Celal Sezai Bursa Hükümet Konağı'nı epeyce geniş bir meydanlığa nazır birkaç daireye sahip oldukça büyük bir bina olarak tarif eder (Celal Zezai, 1308: 40).

"ŞEHİRLERİN SÜSÜ" VEYA "HÜKÜMETİN SESİ": SAAT KULELERİ

19. yüzyıl Osmanlı şehirlerinin hükümet konakları gibi tipik bir yapısı da saat kuleleridir. Değişen siyasal iktidarın bir modernleştirme aracı olmak dışında herhangi bir fonksiyonu bulunmayan bu yapılar süslü mimarilerinde oldukça yoğun simgeler barındırırlar. Artık endüstriyel gelişmelere göre zamanın düzenlendiği bir çağda hala namaz vakitlerine göre yaşamlarını sürdüren bir toplumun zaman mevhumunu değiştirmek için yapılmış bu kuleler özellikle kendi sarayına çekilmiş bir padişahın döneminde II. Abdülhamid devrinde ülkenin dört bir yanına yayılmıştır. Bu dönem bir tarafta sarayına kapanan bir padişah ile toplumun her noktasına nüfuz etmek isteyen bir devlet beraberliğinde oldukça ilginçleşmektedir. Görünmeden görünmek zorunda kalan siyasal iktidar kendisini artık bazı armalarla, simgelerle toplumun zihniyetine kazımak zorunda kalmıştır (Deringil: 1994: 41). Bir zorunluluktan çok bir seçim olan bu devletin iktidarını yeniden üretme biçimi yurdun dört bir yanına yayılan kamu binalarında ortaya çıkacaktır. Ama bu yapılar içinde saat kuleleri bir elli yıl sonra gene aynı coğrafyada yerlerini alacak Atatürk heykelleri gibi fonksiyonsuzlukları ile diğerlerinden ayrılmaktadır.

II. Abdülhamid döneminde ülke genelinde yaklaşık otuz adet saat kulesi inşa

16 *Selanik Vilayeti Salnamesi*, Selanik: Hamidiye Mektebi Matbaası, 1324, s. 222-5.



Samsun eski saat kulesi

edilmiştir. Bu kuleler başkente İmparatorluk sarayının yanı başına inşa edildiği gibi kaymakamlar tarafından Sungurlu, Mecitözü gibi küçük şehirlerin de meydanlarını süslüyorlardı. II. Abdülhamid'in tahta çıkışının 25. yılında İzmir gibi büyük ve önemli şehirde saat kulesi bir törenle açılırken aynı nedenle Diyarbakır'ın Maden ilçesinde de bir başka saat kulesi hizmete giriyordu (Acun, 1994: 24-43). Tokat saat kulesi de aynı tarihte 1901'de aynı nedenle inşa edilmiştir ve çoğundan farklı olarak Behzat Cami'nin adeta ikinci minaresi gibidir.

Saat kulelerinin şehir içindeki konumları fonksiyonlarına göre belirlenmiştir. Bu simgesel yapılar gün içinde şehirde yaşayanlar tarafından ne kadar rahat görülürseler o kadar amaçlarına ulaşmış olacaklardı. Bunun için ya şehre bakan yüksek bir yamaca ya da şehrin önemli meydanlarından birine yapılıyorlardı. Bu kulelerin şehirdeki kamu binalarıyla genelde ilişkili olmaları anlamlıdır. Niğde saat kulesi kalenin yanındadır. Yine Ankara saat kulesi kalenin içinde bir binaya bitişik yapılmıştır. Antalya saat kulesi ise hemen kale kapısının yanındadır. Kastamonu saat kulesinin olduğu gibi bazıları ise Hükümet Konağı'nın ya hemen yanında ya da konakla beraber bir kompozisyon oluşturacak bir mesafededir. Balıkesir saat kulesi Hükümet Meydanı'ndadır. Yozgat, Çorum ve İzmir'de olduğu gibi bazen de bu yapılar bir meydanın merkezini oluştururlar. Bergama saat kulesi ise Hükümet Konağı'nın çatısındadır. Edirne'deki kule ise kalenin kuzey burcunun üzerindedir; saat kulesi, Selimiye Cami ve hükümet konağı bir üçgen oluşturur. Konaktan camiye, camiden konağa, yani şehrin eski veya yeni merkezinden diğerine gidilirken saat kulesini görmemek imkansızdır.

19. yüzyıl şehrinin bu estetik yapılarının bazıları hükümet konaklarının geleneksel şehir merkezinden yararlanmaları gibi eski yapıların üzerine yapılmıştır. Bu simge yapıların bundan dolayı geleneksel anıtlardan yararlandığı söylenebilir. Amasya valiliği sırasında Ziya Paşa'nın Amasya, Zile, Ladik, Havza, Mecitözü saat kulelerinden Zile'deki Kale içindeki eski bir caminin minaresi üzerine, Urfa'daki saat kulesi Haçlılar

devrinden kalma bir kilisenin çan kulesi üzerine, Mersin Saat Kulesi İtalyan Katolik Kilisesi'nin çan kulesine, Gümüşhacıköy Saat Kulesi Köprülü Mehmet Paşa'nın 1669'da yaptırdığı Arasta'nın üzerine yapılmıştır. Anıtsal süreklilik bakımından saat kulelerinin en eski ve ilginci Erzurum Saat Kulesi'dir. Erzurum iç kalesinin batı duvarının kuzey köşesindeki bu kulenin gözetleme köşkü top mermileriyle yıkılınca 16. yüzyılın başlarında Kesik Kule, daha sonraları ezan buradan okunduğu için Tepsi Minare diye anılan yapı 19. yüzyılda kesin olarak tarihi bilinmemekle birlikte üzerine taşıdığı çalar saatten sonra saat kulesi diye anılmış, 1881 yılında kitabelerinden birinin yerine yerleştirilen kadranla da bu işlevini devam ettirmiştir (Konyalı, 1960: 143). Bursa saat kulesi ise Orhan ve Osman Gazi türbelerinin bulunduğu şehrin en yüksek alanlarından kale hisarın üzerindedir. Daha önce Abdülaziz dönemi 1861-1867 yılları arasında yapılmış olan eskisi gibi 1905'te yapılan yenisinin de aynı yere yapılması (Acun, 1994: 12), Osman ve Orhan Gazi türbelerinin 19. yüzyılın ikinci yarısında Bursa'nın diğer türbeleri gibi anıtsallık kazanması ve saat kulesinin de bu ikisini tamamlayan bir konumda yer alması önemlidir. Ahmet Vefik Paşa'nın yaptırdığı ilk kule türbenin çevre düzenlemesinin bir parçasıdır. 1885 senesinde Bursa'ya gelen Celal Sezai bir park haline getirilmiş bu yerin eski düzenliliğini koruyamadığını belirttikten sonra yine de saat kulesinin burayı "müzeyyen" gösterdiğini, kule saatinin darbesinin çok uzak yerdekiler tarafından bile duyulabileceğini belirtiyor (Celal Sezai, 1308: 20-21). Bursa'da olduğu gibi Balıkesir'de de yapılan saat kuleleri eskisinin yerine yapılmıştır. 1827 yılında Silistre valisi Giridlizâde Mehmet Paşa'nın yaptırdığı İstanbul Galata Kulesi'ne benzeyen ve sesi "üç saatlik mesafeden duyulabilen" bu kule 1897 yılında deprem nedeniyle yıkılınca yerine yenisi Mutasarrıf Ömer Ali Bey tarafından yaptırılır (Eren, 1993: 195-196).

Çanakkale Saat Kulesi ise yapılma nedeni bakımından diğerlerinden ayrı bir özelliğe sahip. Kule'deki kitabeye göre yapı 1897-98 tarihinde Cemil Paşa tarafından yaptırılmıştır (Acun, 1994: 14). Ancak, 70'li yılların Çanakkale Müzesi Müdürü İlhan Akşit ve Şemsettin Çamoğlu kulenin 1896 yılında şehirde konsolosluk yapan İtalyan tüccar Vitalis'in vasiyetnamesi üzerinde yapıldığını belirtiyorlar (Çamoğlu, 1962: 20). Vitalis'in vasiyetiyle 10,000 Fransız altını şehre su getirmek ve saat kulesi için sarf edilmiştir. Bu bilgi kitabede yer almaz. Ancak çok daha sonra belediye tarafından kuleye asılan tabelalarda bu bilgi halen mevcuttur.

Saat kulelerinin amaçlarına ulaştığı söylenebilir. Bugün bile birçoğu hala bulundukları şehrin meydanlarını süslüyorlar. Ama bu yapıların siyasal iktidarın onlardan beklediğini de gerçekleştirdiği söylenebilir. Adana saat kulesi için zamanın şairlerinden Fani Efendi. "Bir muazzam eserdir ki, misli yok, naziri yok/ Zahiren saat çalar manen hükümet seslenir" diye bahseder (Acun, 1994: 7). Buna bir de Karesi İdadisi Muallimi Ömer Hasbi Bey'in Mutasarrıf Ömer Ali Bey'e sunduğu kasidedeki

şu iki beyit eklenince kulelerin dönemin şehirlileri gözünde sahip olduğu imgeyi öğrenebiliriz.: "Saat kulesi ki, şulezendir/Arayiş sine-i vatandır." (Eren, 1993: 88). Ömer Hasbi'nin vatanın bağrında parıldayan süse benzettiği saat kuleleri aslında bir değişimin de göstergeleriydiler. Zaman mefhumu değişiyordu çünkü hayat değişmişti. Osmanlı coğrafyasına Batı malları ile beraber 17. yüzyılda giren saat kuleleri günlük ibadetlerin düzene sokulması amacını taşısa da asıl iş temposunu ve yaşam ritmini etkiledi (Cerasi, 1999: 116). 19. yüzyılda Avrupa'yla artan ticari ilişkiler sosyal yaşamda günlük zamanın düzenlenmesi fikrini de değiştirdiler. Namaz vakitlerine göre düzenlenen yaşam artık 24 eşit parçaya bölünmüş bir daireye göre şekilleniyordu.

SONUÇ: "ŞEHİR ONU KURANLAR YÜZÜNDEN POLİTİKTİR"

Osmanlı taşra şehirlerinin 19. yüzyıl'da geçirdiği değişimlerin hepsini bir zorunluluğun sonucu olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Siyasal iktidarın yapısal değişimi şehirlere de doğal olarak yansıyacaktı. Hükümet konakları taşradaki saraylar olarak imparatorluğun yeniden ve modern bir biçimde merkezileşmesinin bir göstergesi sayılabilir. Sokakların yeniden düzenlenmesi, genişliklerine ve düzenli olmalarına verilen önem şehir yaşamının iyileştirilmesi için yapılmış tasarruflar olarak okunabilir. Kışlaların bu yüzyılda şehir manzarasını değiştirmesi yine değişen askeri yapının sonucudur. Modernize edilmiş bir ordunun stratejik açıdan önemli şehirlerde kışlalarda yerleşimi planlamış bir güvenlik organizasyonunun önemli parçasıdır. Şehirlerin asrın sonuna doğru belirginleşen değişimi, değişen imparatorluk, gelişen teknoloji gözönüne alındığında doğal olarak görülebilir.

Ancak şehirdeki değişimin gerçekleşmesini sağlayan tasarrufların sahibi merkezi siyasal iktidar olunca bütün bu yorumların yanına şehirlerin siyasal iktidar tarafından devletin gerçekleştirdiği değişimin topluma yayılmasında bir araç olarak kullanıldığı da eklenebilir. Valiler, mutasarrıflar Batı örneklerinde olduğu gibi mekan düzenlenmesini bir güvenlik aracına dönüştürmeseler bile onların iktidarın temsilcisi olmaları, yaptıkları her düzenlemeyi, inşa ettikleri her konağı bu açıdan okumamıza olanak sağlıyor. Taşa ve toprağa bürünerek tebaasının karşısına çıkan siyasal iktidar, bunu nasıl yaparsa yapsın, onun kendi mekanını düzenlemesindeki ele aldığı form, ona yakın olmak isteyenlerce güçlü olmanın bir işareti sayılacak ve taklit edilecektir. Bu açıdan 19. yüzyıl Osmanlı şehirlerindeki değişim kaçınılmaz bir sonuç olarak yorumlansa bile, değişimin müsebbibi iktidar olduğundan dolayı politik bir okumaya tabi tutulabilir. Her ne kadar şehirlerdeki bu manzaranın rasyonel bir oluşum olduğu yolundaki yorumlar dikkate alınsa da, şehirlerin, okuma yazma oranının düşük olduğu bir coğrafyada ve görsel medyanın bulunmadığı bir çağda siyasal iktidar için adeta bir

iletişim ve modernleşen iktidarın itaati modernize ettiği bir eğitim aracı olarak kullanıldığı da görmezden gelinemez.

KAYNAKLAR

Salnameler:

Aydın Vilayet Salnamesi, 1907.
Diyarbakır Vilayet Salnamesi, Diyarbakır, 1318 (1900).
Bağdat Vilayet Salnamesi, Bağdat 1329 (1913).
Sivas Vilayet Salnamesi, Sivas 1304 (1889).
Sivas Vilayet Salnamesi, Sivas 1321(1905).
Konya Vilayet Salnamesi, İstanbul: Cihan Matbaası, 1332 (1916).
Selanik Vilayeti Salnamesi, Selanik: Vilayet Matbaası, 1305 (1890).
Selanik Vilayeti Salnamesi, Selanik: Hamidiye Mektebi Matbaası, 1324 (1906).
Trabzon Vilayet Salnamesi, Trabzon, 1311 (1893).

Araştırmalar:

Acun, Hakkı (1994) *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Akyüz, Kenan (1964) *Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar*, Ankara: 1964.

Ali Bey (1314) *Seyahat Jurnali*, İstanbul: Rauf Bey Kitabhanesi.

Arıkan, Zeki (1986) "Midhat Paşa'nın Aydın Valiliği", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu içinde.

Arslan, Necla (1997) "İstanbul'un Mimari Dokusu", *Tarih ve Toplum*, 150.

Celal Sezai (1308) *Bursa'ya Seyahat*, Konstantiniye.

Cerasi, Maurice M. (1999) *Osmanlı Kenti*, çev. Aslı Ataöv, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çamoğlu, Şemsettin (1962) *Çanakkale Boğazı ve Savaşları*, İstanbul: Kurtulmuş Matbaası.

Danişmend, İsmail Hayrı (1996) "Hayrullah Efendi'nin Gördüğü Üç Bursa", E. Yenal (haz.), *Bir Masaldı Bursa*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, içinde.

Deringil, Selim (1994) "Abdülhamid Dönemi Osmanlı İmparatorluğunda Törensel ve Simgesel Doku: Görünmeden Görünmek", *Toplum ve Bilim*, 62.

Duby, George (1993) "Kente ve Kıra Bakmak", M. Ali Kılıçbay (haz.), *Şehirler ve Kentler*, Ankara: Gece Yayınları, içinde.

Eren, Muharrem (1993) *Mutasarrıf Ömer Ali Bey*, İstanbul: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı.

Hürmen, F. Rezan (haz.) (1993) *Mehmet Tevfik (Bir) Bey'in II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, cilt 1, İstanbul: Arma Yayınları.
Kocahanoğlu, Osman Selim (Haz.) (1978) *Midhat Paşa'nın Hatıraları*, İstanbul: Temel Yayıncılık.
Konrapa, M. Zekai (1960) *Bolu Tarihi*, Bolu: Vilayet Matbaası.
Konya Rehberi, Konya: 1339.
Konyalı, İbrahim Hakkı (1960) *Erzurum Tarihi*, İstanbul.
Kostof, Spiro (1992), *The City Assembled*, Londra: Thames Hudson.
Nazmi ve Kenan (1329) *Edirne'de Altı Ay*, İstanbul.
Ortaylı, İlber (1984) "Osmanlı'dan Günümüze Hükümet Konakları" (Söyleşi), *Mimarlık*, 5.
Pınar, İlhan (haz.) (1997) *19. Yüzyıl Anadolu Şehirleri*, İzmir: Akademi Kitabevi.
Rıfat Osman (1336) *Edirne Rehnüması*, Edirne: Vilayet Matbaası.
Saint-Laurent, Béatrice (1996), "Bir Tiyatro Amatörü: Ahmed Vefik Paşa 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Bursa'nın Yeniden Biçimlenmesi", Paul Dumont ve François Georgeon (haz.), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, içinde.
Shaw, J. Stanford (1974) "The nineteenth Century Ottoman Tax Reforms and Revenue System", *International Journal of Middle East Studies*, 6.
Uzer, Tahsin (1987) *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Ünver, Süheyl (1967) "Yetmiş Yıl Önce Konya", *Belleten*, XXXI/121-4.
Woods, H. C. (1908) *Washed by Four Seas*, Londra.
Yerasimos, Stefanos (1996) "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", Paul Dumont ve François Georgeon (haz.), *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, çev. Ali Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, içinde.
Yazıcıoğlu, H. ve M. Al (1982) *Safranbolu*, Karabük.
Yücel, Yaşar (1986) "Midhat Paşa'nın Bağdat Vilayeti'ndeki Altyapı Yatırımları", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, içinde.

1917 Yılında Atkaracalar'da (Çankırı) Belediye Hizmetleri, Ücretler ve Fiyatlar

Ömer TÜRKOĞLU

GİRİŞ

Bugün Çankırı'ya bağlı bir ilçe olan Atkaracalar, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarına kadar Çerkeş kazasının Karacaviran (Kurşunlu) nahiyesine bağlı büyük bir köydü.[1] Atkaracalar'ın bu derece büyük olmasının birinci belki de en önemli nedeni Orta ve Doğu Karadeniz'den gelip batıya, imparatorluğun başkentine giden yol üzerinde bulunması, dolayısıyla ticaretin diğer küçük yerleşim birimlerine göre daha fazla canlılığa sahip olması ile yolcular ve tüccarlar için konaklama merkezi olmasıdır.

Atkaracalar'ın, bazı kaynaklarda 1927 yılında "belediye" olduğu yazılmasına rağmen,[2] aşağıda örneklerini sunacağımız bazı belgeler, bu tarihin cumhuriyet öncesinde, muhtemelen 1903 ile 1917 yılları arasında olduğunu gösteriyor. Tanzimat sonrası yerel yönetimler konusunda yapılan bazı düzenlemeler sonucunda "nahiye" veya "kaza" unvanı olmayan kimi yerleşim birimlerinde de belediye kurulduğu

1 1896 yılına ait Kastamonu Vilayeti Salnamesi'ne göre Atkaracalar karyesinde hane sayısı, yalnızca iki mahallesi bulunan Karacaviran nahiyesinden hane sayısı bakımından daha fazla, nüfusça ise azdı. Karacaviran'da bulunan hane sayısı, Aşağı ve Kalekapı mahalleleriyle birlikte 201, Atkaracalar'da ise 250 iken, Karacaviran'in köyler hariç toplam nüfusu ise 2806 kişi, Atkaracalar'ın nüfusu ise 2018 idi. Bkz. Ömer Türkoğlu; *Sâlnâmelerde Çankırı, Kastamonu Vilayeti Salnamelerinde Çankırı (Kengırı) Sancağı (1869-1903)*, Çankırı Valiliği, Çankırı, 1999, s. 486.

2 Örneğin bkz. İller Bankası; *Belediyeler Yıllığı*, Cilt: I, "Atkaracalar" maddesi, Ankara, 1949.

bilinmektedir.[3]

Elimizdeki belgeler, Osmanlı döneminde Atkaracalar'da manifaturacılık yapan Hacı Mustafa Ağa Zâde oğulları Hacı Mehmed, Hasan ve Hâzım'a ait muhtelif evraktan oluşmaktadır. Kardeşlerden birinin belediyede aza, katip veya sandık emini olduğu tahmin edilmekle birlikte, eldeki evrakın bu konuya yeterince açıklık getirememesi sebebiyle kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ne var ki belediyeye ait çeşitli âdi alındı makbuzlarının aynı evrak içinde yer alması ve alındı makbuzlarında isimleri geçen şahısların bu üç kardeşten olmaması, bizi iyimser bir tahminle kardeşlerden birinin harcamalardan sorumlu katip veya sandık emini olabileceği ihtimaline götürmektedir.

Diğer taraftan, belgelerin arasında bulunan bazı eski tapu senetleri, söz konusu kardeşlerin hem Atkaracalar ile yakın köylerde gayrimenkul alım ve satım işleriyle de uğraştıklarını, hem de manifaturacılık yaptıklarını göstermektedir. Bu bizi, ailenin, tarla, bağ, bahçe ve zirai ürün alım-satımıyla köylüyle, manifatura -ki sözcüğün ticari anlamı, bu yüzyılın başlangıcında kapsadığı alan değerlendirildiğinde oldukça geniş bir emtia cinsi karşımıza çıkmaktadır- ticaretiyle kasabalıyla, belediyenin idari kademesindeki görevleriyle nahiye müdürü ve kaza kaymakamı, gibi üst düzey yönetim kademeleriyle ilişkiler içinde bulunduğunu göstermektedir.

BELEDİYE HİZMETLERİ

Belgelerden, belediyenin çeşitli işler için kadrolu elemanı olmadığından -veya belediye işlerinin sürekliliğinin bulunmamasından- dolayı bu işlerin ücreti karşılığında çeşitli kişilere yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin çarşı tathîratı (temizliği) işi ücreti karşılığı Kalenderoğlu Mustafa, Çörek (Çörk?) oğlu Ali ve Salih oğlu Osman'a, (Belge 1) yol tamiri işi, Korucu Ali Reis'e yaptırılmıştır. (Belge 2) Belediyelerin temel görevlerinden olan mezar ve defin işleri de ücreti karşılığında bu işi yapabilecek kişilere yaptırılıyordu. Nitekim bir "*mezar defin*" işini İpa(?) oğlu Mehmed yapmış ve ücretini makbuz mukabili almıştı. (Belge 3) Aynı şekilde vefat eden bir muhacirin cenaze ve kefen masraflarını da belediye karşılamıştı. (Belge 4)

Belediyenin kendi ihtiyacı olan sarf malzemelerini ya kasaba dahilindeki esnaftan, ya da çevre köylerdeki köylülerden karşıladığı anlaşılıyor. Bu ihtiyaçların başında ise

---

3 11 Kasım 1886 tarihli bir irade ile, vilayet idare meclisince lüzum görüldüğü takdirde, nahiye merkezlerinde ve "kabil-i imar olan" büyük köylerde belediye kurulabileceği belirtilmiştir. İbrahim Hakkı; *Hukuk-ı İdare*, cild-i evvel, 2. tab'ı, İstanbul, 1312, s. 141 ve *Muhtasar Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul, 1339, s. 111'den nakleden, Erkan Serçe, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998, s. 39.

belediye dairesini ısıtma ve aydınlatmada kullanılmak üzere alınan odun (hatb) ve çıra ile "belediye kaleminde sarf olunmak üzere" alınan kağıt ve aşağıda görüleceği üzere muhacirlerin ihtiyacı olan çeşitli gıda maddeleri gelmektedir. (Belge 5, 6, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18,20 ve 21)

Belediye, bu işler dışında kamuya ve devlete ait çeşitli taşımacılık ve ulaşım işlerini de ücreti karşılığı yaptırıyordu. Örneğin "*Karacaviran'a* (Kurşunlu) *fişenk götürme*" işi Hacı Sinan oğlu Ali Osman'a (Belge 13), Çerkeş'e bir Rum muhacirîn kadının sevk işi Kenan oğlu Ali'ye (Belge 14), Atkaracalar'dan Çerkeş'e sevk edilen bir hasta neferin nakli işi de Kükürt karyesinden Sağrık(?) oğlu Mustafa'ya (Belge 19) verilmişti.

Belediye ayrıca, yaşanan savaş yıllarının zorunluluklarından olan bir takım işleri de üstlenerek bütçesinden bu işlere de para ayırmıştır. Örneğin "askerî firârîlerini takip müfrezelerine ve muhâcirîne" verilmek üzere doksan beş kuruşluk ekmek belediye tarafından satın alınarak ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır. (Belge 21)

ÜCRETLER

Savaş ekonomisinin hüküm sürdüğü yıllarda gerek fiyatların ve gerekse ücretlerin hem bölge, hem zaman, hem de sektör olarak farklılıklar gösterdiği bilinmektedir. Öte yandan yalnızca emeğinin gücüyle geçinen insanlar için öncelik "zevâhiri kurtarmak"da olduğu için, arz-talep dengesinin emek aleyhine değiştiği bu yıllarda ücretlerin de düşük seviyelerde seyrettiği görülmektedir.

Atkaracalar Belediyesi'nin yaptırdığı işler karşılığında çalışanlara verdiği para, bu beldedeki ücretler konusunda bir fikir oluştursa da bu yeterli değildir. Çünkü yalnızca sınırlı sayıdaki işler için elde edilen ücretler yöredeki genel ücret politikası hakkında yeterli fikir sahibi olmamızı sağlamayabileceği gibi, emek ve meta karşılığının bir arada fiyatlandırılması da bizi yanıltabilecektir.

Örneğin "(At)*karacalar belediyesinde ihrâk edilmek üzere fürubî*" edilen iki yük odun ile bir yük çıranın bedeli olarak, Kükürtlü İmam oğlu Yusuf 100 kuruş almıştır. (Belge 7) Bu yüz kuruşun içinde iki yük odun ve bir yük çıra ile birlikte emeğin de bulunduğu unutulmamalıdır. Ne var ki söz konusu odun ve çıraların bir "sermaye" olmadığı, yani İmam oğlu Yusuf'un bunları belediyeye satmadan evvel başka birinden satın almadığı düşünülürse -ki çevredeki ormanlardan tedarik edilmiş olması büyük olasılıktır- rakamın tamamı emek sayılabilir.

Ücretler konusunda bize ipucu verebilecek diğer kalemler ise çarşı tathîrâtı (temizliği), mezar ve defin işleri, yol tamiri, pazar rüsumunun münâdîliği, nakliye, belediye çavuşluğu, katipliği ve bekçiler başlığıdır.

1333 (1917) yılı itibarıyla Atkaracalar'da çarşı tathîrâtı işini yapan üç kişi, bu iş karşılığında belediyeden kişi başı 5'er kuruş olmak üzere toplam 15 kuruş almışlardır.

(Belge 1) Aynı şekilde mezar defin işi için, İpa oğlu Mehmed de 5 kuruş almıştır. (Belge 3) Diğer taraftan yol tamir eden Korucu Ali Reis'in ücreti ise 10 kuruştur. (Belge 2)

Aynı yıl içinde pazar rüsumunu münâdî eden Akça Molla Oğlu Sadık, bu işinin karşılığı olarak belediyeden 40 kuruş almıştır. (Belge 9) O dönemde Atkaracalar'da pazarın yılda kaç kez kurulduğunu bilmediğimizden münâdî ücretinin kurulan pazar başına mı, yoksa toplu olarak ihale edilmek suretiyle mi tespit edildiğini bilemiyoruz. Bilindiği gibi Atkaracalar Karacaviran (Kurşunlu) ile Çerkeş arasında, tarihi "Bağdat Yolu" denilen güzergah üzerindedir. Diğer taraftan Çerkeş'te bir askeri birliğin bulunması,[4] gerek mal, gerek insan ve gerekse askeri teçhizat ve mühimmat naklinde Atkaracalar'ı önemli bir merkez haline getirmiştir. Ulaşım ve taşımacılığın nerdeyse bir sektör haline geldiği Atkaracalar'da belediyenin taşımacılık işi yaptırdığı insanlara ödediği ücret, bizim için önemli bir veri kaynağıdır.

Örneğin, Karacaviran'a fişek götüren Hacı Sinan oğlu Ali Osman, bu iş karşılığında belediyeden 5 kuruş almıştır. (Belge 13) Bu ücret, sadece Atkaracalar'dan Karacaviran'a kadar olan taşımacılık için verilmiştir. Aynı tarihlerde belediye işi için Karacaviran'a gidip gelen Korucu Ali Reis yol ücreti olarak 13 kuruş (Belge 10), "*Çerkeş'e sevk ettiği Rum muhacirîn kadın*"ın nakliyesi işi için Kenan oğlu Ali 10 kuruş (Belge 14), yine Çerkeş'e sevk edilen hasta asker için "*hayvan ücreti*" olarak Kükürt karyesinden Sağrık(?) oğlu Mustafa 10 kuruş almışlardır (Belge 19).

Dönemin Atkaracalar'ındaki ücretlere örnek teşkil edebilecek bir diğer kalem ise belediye görevlilerinden çavuş, katip ve bekçiler başının aldığı maaşlardır. Bu dönemde belediye çavuşu olan Ali'nin "*maaş-ı âcizanesi*" 30 kuruş iken (Belge 22), belediye katibi Mehmed'in maaşı 1917 yılının ilk aylarında 60, sonra ise 100 kuruş olmuştur. Bekçiler başı Borbor oğlu Mustafa'nın maaşı ise yalnızca 10 kuruştur. (Belge 23)

Belediye katibi ile çavuş ve bekçiler başının maaşları arasındaki uçurum, bizce, katibin daimî, diğer görevlilerin ise muvakkat olmaları ile katibin görevi gereği belli bir eğitime sahip olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim bekçiler başı olan Borbor oğlu Mustafa'nın aynı zamanda Atkaracalar'da bir hanın sahibi ve belediyeye ihtiyaç maddeleri satan biri olması, (Belge 4 ve 18) bu düşüncemizi doğrular niteliktedir.

FİYATLAR

Elimizdeki belgelerden, dönemin Atkaracalar'ındaki temel ihtiyaç maddelerinin çok azı hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmuştur. Bu ihtiyaç maddelerinin başında,

---

4 Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Çerkeş'te İkinci Safranbolu Alayına bağlı bir tabur bulunmaktaydı. Türkoğlu; *a.g.e.*, s. 543.

hiç şüphesiz ekmek gelmektedir.[5] Asker firarîlerini takiple görevli müfreze ile muhacirîne verilen 9,5 kıyye ekmeğin bedeli olarak belediye sandığından 95 kuruş ödenmiştir. (Belge 21) Bu durumda bir kıyye ekmeğin (yaklaşık 1.300 gram) bedeli 10 kuruştur. Yine 1917 yılında bir kıyye ekmeğin İstanbul'da perakende satışı, serbest olarak, Ocak ayında 19, Temmuz ayında ise 16 kuruştur.[6]

Belediyenin ihtiyaç kalemlerinden olan şaîrin (arpa) iki kilesi[7] (yaklaşık 256 kg)[8] Borboroğlu Mustafa tarafından 80 kuruşa satılmıştı. (Belge 18)

Belediye binasının ısınma ihtiyacını temin etmek maksadıyla kullanılan odun ve çıra hayvan yükü olarak satın alınıyordu. Ancak yöredeki mahrukat alımlarında ağırlıklı olarak kullanılan "yük" miktarı üzerinden satın alınan çıra ve oduna, aynı yılın değişik aylarında değişik değerler biçiliyordu. Bunun bizce üç nedeni vardır: Birincisi savaş yıllarında temel ihtiyaç maddelerindeki hızlı değişkenlik, ikincisi yörede kullanılan bir ölçü birimi olarak "yük"ün, kullanılan hayvana göre (eşek, katır, at vb.) farklılık arz etmesi, üçüncüsü ise mahrukat temininin mevsim şartlarına göre değişmesidir.

1917 yılının Haziran ayında bir yük çıranın bedeli 25 kuruş (iki yük 50 kuruş) (Belge 15), iken Temmuz ayında iki yük çıranın bedeli 60 kuruş (Belge 11), Ağustos'ta ise 80 kuruştur. (Belge 6). Aynı yıl belediyeye satılan odunun iki yükü ise 40 kuruş olarak belirlenmiştir. (Belge 12) Sokakların temizlenmesinde kullanılan süpürge ihtiyacının çevre köylerdeki köylülerden temin edildiği, fiyatının ise -muhtemelen yine yük olarak- 6 kuruş olduğu anlaşılmaktadır. (Belge 16)

---

5 Başta ekmek olmak üzere bazı temel ihtiyaç maddelerinin 1920-22 yıllarındaki fiyatlarının belirlenmesinde belediye meclis kararlarının kullanılması konusunda bkz. Gökdemir, Oktay; "Belediye Meclisi Kararlarına Göre İşgal Yıllarında Akhisar'da Fiyatlar", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Cilt: 1, Sayı: 1, Yıl: 1991, İzmir, 1991, ss. 183-200.

6 Eldem, Vedat; *Harp ve Mütareke yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*, Türk Tarihi Kurumu yay., Ankara, 1994, s. 40. Ayrıca ekmek fiyatının aynı yıl için bir yıllık ortalaması 18 kuruştu. Bkz. A.g.e, s. 50.

7 Belge 18'in çevrim yazısından da görüleceği gibi miktar belirtilmemiş ise de, bu miktarın kile olduğu tarafımızca tahmin edilmektedir.

8 Kuru maddelerin hacim ölçümünde kullanılan kile, Anadolu'nun değişik yerlerinde değişik miktarlara eşitti. Örneğin "İstanbul kilesi" ya da "çift kile" diye adlandırılan kile 37 kiloya eşitken Kastamonu'da bir kile üç İstanbul kilesine, Konya'da ise altı İstanbul kilesine eşitti. Çankırı ve civarında bir kile 128 kiloya eşit olduğu için, ölçümlendirmede "Çankırı kilesi"ni esas aldık. Osmanlı'daki ölçüler ve ölçü birimleri için bkz. Toprak, Zafer; "Önemli Bir Yasa: Ölçüler Kanunu (1931)", *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Aralık/Ocak, 1983/84, Sayı: 47'2, ss. 37-43.

BELGELERE YANSIYAN BİR SORUN: ATKARACALAR'DA MUHÂCİRLER

Elimizdeki belgelerin bir kısmında dikkati çeken nokta, sık sık muhâcirlerden bahsedilmesidir. Tarihî "Bağdat yolu" üzerinde bulunan Atkaracalar, aynı zamanda Samsun ve Çorum'dan gelerek Tosya, Ilgaz, Kurşunlu, Çerkeş, Gerede üzerinden İstanbul'a ulaşan güzergah üzerinde olup, Kuzey ve Kuzeydoğu Anadolu'dan Batıya, İstanbul'a karayoluyla gidecekler için zorunlu uğrak noktasıdır.

Özellikle I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Samsun ve Bafra yöresindeki Rumlar arasında artış gösteren milliyetçilik hareketlerine paralel olarak gelişen eşkıyalık, isyanlar ve kargaşalık sonucunda, yine Rum halkından batıya doğru hem sürgün, hem de göç başlamıştı. Atkaracalar, bu göç ve sürgün hareketlerinin en önemli güzergahlarından biri, önemli bir noktaydı.

Mevcut belgelerden, söz konusu Rum muhâcirlerin sürgün ve göç sebepleriyle Atkaracalar'a geldikleri ve bir müddet burada ikâmet ettikleri anlaşılmaktadır. Muhâcirler Atkaracalar'da iken yeme-içme, barınma gibi temel ihtiyaçları ile ayrılmaları sırasındaki ulaşımları belediye tarafından karşılanmıştır.

Nitekim bir belgenin konusu, "*Bafra Rum muhâcirlerinden bir kadına itâ edilen...*" ekmektir. (Belge 8) Diğer iki belgede de "*... medresede bulunan menfâ' Çorbacılar*"dan ve Atkaracalar'dan Çerkeş'e sevk edilen "*Rum muhâcirîn kadını*"ndan bahsedilmektedir. (Belge 20 ve 14)

SONUÇ

Atkaracalar örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, yerel yönetim organlarının en önemlisi olan belediyelerin, sadece İstanbul ve İzmir gibi hem ekonomik ve sosyal, hem de kentsel anlamda gelişmiş şehirlerde işlevsel olmadıklarını, dar yönetsel ve teknik kadro, kısıtlı olanaklar ve donanımsızlıklar içinde dahi taşra kent ve kasabalarında beldenin ve belde sakinlerinin temel ihtiyaçlarını karşılamak için oldukça dinamik bir şekilde çalıştıklarını göstermektedir.

Bu örnekte olduğu gibi, demokratik kurumların en önemlilerinden olan yerel yönetim organlarının taşradaki yapılanmaları, işlerliği ve uygulamalarının tarihsel süreçte incelenmesi sonucunda hem yerel yönetim geleneğinin merkez dışındaki oluşum ve gelişim süreci daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkacak, hem de yerel yönetimlerin tarihçesinden ayrı olarak ele alınabilecek ve sosyal tarihçileri ilgi alanına girebilecek bir çok konuda özgün kaynaklar ortaya çıkacaktır.

BELGE 1:

Guruş
15
Yalnız On Beş Guruşdur

Çarşı tathîrâtı için ücretimiz olan ber-vech-i bâlâ yalnız on beş guruşu belediye sandığından aldık.

23 Mart 333

Kalender Oğlu Mustafa   Çörek (Çörk?) Oğlu Ali
Salih Oğlu Osman

BELGE 2:

Guruş
10
Yalnız On Guruşdur

Yol tamir ettiğim için ücretim olan bâlâda muharrer yalnız on guruşu belediye sandığından aldığımı mübeyyîn senettir.

21 Mart 333
Korucu Ali Reis

BELGE 3:

Guruş
5
Yalnız Beş Guruşdur

Mezar defin olunmak üzere bâlâda muharrer beş guruşu belediye sandığından aldım.

Mayıs 333
İpa Oğlu Mehmed

BELGE 4:

Guruş
55
Yalnız Elli Beş Guruşdur

Borbor Oğlu'nun hanında vefât eden muhâcirin cenâzesine sarf edilmek üzere para ve kefeni belediye marifetiyle ahz ve sarf işbu sened belediye sandığına i'tâ kılındı.

1 Kanûn-i sânî 333
Muhâcirînden İsmail Ağa

BELGE 5:

Guruş
55
Yalnız Elli Beş Guruşdur

Belediye dairesine i'tâ etmiş olduğum bir yük çıranın esmânı olan bâlâda merkum elli beş guruşu belediye sandığından aldım

15 Eylül 333
Kükürt Karyesinde İmam Oğlu Âsım

BELGE 6:

Guruş
80
Yalnız Seksen Guruşdur

Belediye çavuşu Ali Onbaşı'nın mubâyaa ettiği iki yük çıranın esmânı olan ber-vech-i bâlâ yalnız seksen guruşu belediye sandığından aldım

10 Ağustos 333
Karacaüyük Karyesinde Toplu Oğlu İbrahim

BELGE 7:

	100	
Odun		Çıra
Yük		Yük
2		1

Karacalar Belediyesi'nde ihrâk olunmak üzere füruht ettiğim iki yük odun, bir yük çıra bedeli bâlâda beyân yüz guruşu belediye sandığından ahz ettiğimi mübeyyîn ilmühâberdir.

12 Teşrîn-i sânî 333
Kükürtlü İmam Oğlu Yusuf

BELGE 8:

Guruş
20
Yalnız Yirmi Guruşdur

Bafra Rum muhâcirlerinden bir kadına i'tâ edilen ekmek parası yalnız yirmi guruşu belediye sandığından aldım

1 Mayıs 333
Ekmekçi Kenan Oğlu Hüseyin

BELGE 9:

Guruş
40
Yalnız Kırk Guruşdur

Üç yüz otuz üç senesinde Pazar rüsumunu münâdî ettiğim cihetle ücret-i mahsusu kırk guruşu belediye sandığından aldığımı mübeyyîn senettir.

22 Mart 333
Münâdî
Akça Molla Oğlu Sadık

BELGE 10:

13
Yalnız On Üç Guruşdur

Karacavirân'a azîmet ve avdetim için ücretim olan ber-vech-i bâlâ yalnız on üç guruşu belediye sandığından aldığımı mübeyyîn senettir.

20 Mart 333
Korucu Ali Reis

BELGE 11:

Guruş
65
Yalnız Altmış Beş Guruşdur

Belediye dairesine i'tâ ettiğim iki yük çıranın esmânı olan ber-vech-i bâlâ altmış beş guruşu belediye sandığından aldım

5 Temmuz 333
Karacaüyük Karyesinde
Kadı Oğullarından
Dursun Oğlu Ahmed

BELGE 12:

Guruş
40
Yalnız Kırk Guruşdur

Belediye dairesine füruht ettiğimiz iki yük hatb esmânı olarak bâlâda muharrer kırk guruşu belediye sandığından aldık

12 Temmuz 333
İmam Oğlu Yusuf
Dolab Karyesinde Beşir Oğlu Mehmed

BELGE 13:

Guruş
5
Yalnız Beş Guruşdur

Karacavirân'a fişenk götürme ücretim olan ber-vech-i bâlâ yalnız beş guruşu belediye sandığından aldım

28 Haziran 333
Hacı Sinan Oğlu Ali Osman

BELGE 14:

Guruş
10
Yalnız On Guruşdur

Çerkeş'e sevk ettiğim Rum muhâcirîn kadın için ücret-i maktûam olan yalnız on guruşu belediye sandığından aldım

1 Mayıs 333
Kenan Oğlu Ali

BELGE 15:

Guruş
25
Yalnız Yirmi Beş Guruşdur

Füruht ettiğim bir yük çıra esmânı Karacalar belediye sandığından ahz ettiğimi mübeyyîn senettir.

15 Haziran 333
Kükürt Karyesinde
Yusuf Oğlu Hüseyin Ağa

BELGE 16:

Guruş
6
Yalnız Altı Guruşdur

Süpürge parası olan bâlâda muharrer altı guruşu belediye sandığından aldım

Ağustos 333
Kükürtlü Hasan

BELGE 17:

Guruş
25
Yalnız Yirmi Beş Guruşdur

Belediye kaleminde sarf olunmak üzere verdiğim kağıt sarf parası olan yirmi beş [guruşu] belediye sandığından aldım

Temmuz 333
Belediye Kâtibi Râşid

BELGE 18:

Guruş
80
Yalnız Seksen Guruşdur

Belediyece lüzumu olup i'tâ ettiğim iki şaîr esmânı olan yalnız seksen guruşu belediye sandığından aldığımı mübeyyîn işbu senedim i'tâ kılındı.

15 Eylül 333
Borbor Oğlu Mustafa

BELGE 19:

Guruş
10
Yalnız On Guruşdur

Karacalar'dan Çerkeş'e sevk ettiğim bir nefer hasta neferin râkib olduğu hayvanımın ücretine mahsûb Karacalar belediye sandığından bâlâda muharrer on guruş aldım

21 Mayıs 333
Kükürt Karyesinde
Sağrık (?) Oğlu Mustafa

BELGE 20:

Guruş
555
Yalnız Beş Yüz Elli Beş Guruşdur

Medrese'de bulunan menfî Çorbacılara vermiş olduğum ekmek parasına müterâkim beş yüz elli beş guruşu belediye sandığından aldım

Teşrîn-i evvel 333
Ekmekçi ... (okunamadı)

BELGE 21:

Guruş	Ekmek Kıyye
95	9,5
Yalnız Doksan Beş Guruşdur	Yalnız Dokuz Buçuk Kıyye Nân-ı azîzdir

Askerî firârîlerini takip müfrezelerine ve muhâcirîne belediyemiz tarafından ber-vech-i bâlâ doksan beş guruşluk ekmek i'tâ edildiği tasdîk kılındı..

28 Haziran 333

Belediye Azası	Aza	Aza	Aza	Kâtip
Osman Hilmi	(mühür)	(mühür)	(mühür)	(mühür)

BELGE 22:

Guruş
30
Yalnız Otuz Guruşdur

Üç yüz otuz üç senesi şehr-i Nisan maaş-ı âcizânem olan ber-vech-i bâlâ yalnız otuz guruşu belediye sandığından ahz ettiğimi mübeyyîn senettir.

30 Nisan 333
Belediye Çavuşu Ali

BELGE 23:

Guruş
10
Yalnız On Guruşdur

Üç yüz otuz üç senesi şehr-i Mayıs maaş-ı âcizânem olan ber-vech-i bâlâ yalnız on guruşu belediye sandığından aldım.

22 Haziran 333
Bekçiler Başı
Borbor Oğlu Mustafa

Afrika'dan İzmir'e: İzmir'de Bir Köle Misafirhanesi

Abdullah MARTAL*

Haziran 1849'da, Orta Afrika'da Çad Gölü'nün batısında bulunan Bornuh bölgesinden toplanan zenci köleler, Bingazi'ye doğru yola çıkarıldı. Buradan gemilere doldurularak Osmanlı limanlarına taşınacaklar ve muhtemelen İzmir, İstanbul, Selanik gibi şehirlerde satılacaklardı. Gerçi,1847 yılında İstanbul esir pazarının kaldırıldığı ilan edilmişti[1], ama oldukça kârlı bir iş olan köle ticaretinden kimsenin kolayca vazgeçmeye niyeti yoktu. Bornuh'dan yola çıkan kafile Büyük Sahra'yı geçemedi. Çölde yolunu şaşıran kervandakiler susuzluktan hayatlarını kaybettiler. 1600 kişinin öldüğü söylenen bu olay her tarafta duyuldu. Özellikle, kölelik karşıtı düşüncelerin yaygınlaştığı ve köle ticaretinin çeşitli ülkelerde yasaklandığı bir süreç yaşanmasının da etkisiyle, Avrupa basını olaya geniş ilgi gösterdi ve olayın sorumlusu olarak gördüğü Osmanlı hükümetine ağır eleştiriler yöneltti. Bunun üzerine, Trablusgarb valisi İzzet Paşa ve Fizan Kaymakamı Hasan Paşa ile yazışarak olayı soruşturan Osmanlı hükümeti, Mayıs 1850'de İngiliz elçiliğine, olayın bir çeşit kaza olduğunu, ölenlerin 35 er ve 180 köle olmak üzere 215 kişiden ibaret olduğunu, kurtulan ve Trablusgarb'e gelen köle tüccarlarından suçlu görülenlerin yargılanacağını bildiren bir rapor sundu.[2]

Bu olay kölelik ve köle ticareti tarihinde yaşanan ne ilk ne de son faciaydı. Bununla birlikte köle ticaretini önlemeye yönelik 19. yüzyılın sonlarına değin sürecek bir

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Tarih Eğitimi Bölümü.

1 BA. İrade, Meclis-i Vâlâ, 1858, 27 B63.

2 BA. HR.MKT. 34/16,10 B1266.

mücadelenin belki de başlangıcı oldu. Osmanlı hükümeti, Kasım 1850'de, bundan böyle Kuzey Afrika kıyılarına giden donanma gemilerine hiçbir şekilde köle alınmaması konusunda buyruk verdi.[3] Ekim 1854'te, Zaptiye Müşirliği, Gümrük Emaneti ve İhtisab Nezareti'ne gönderilen tezkerelerde, İstanbul'un birçok sokağında, özellikle Galata ve Beyoğlu'nda açıkça köle ticareti yapıldığı, bu işin alenî değil, hane içlerinde gizlice yapılması ve buna ilişkin önlemler alınması bildiriliyordu.[4] Bu yazı aynı zamanda, Osmanlı toplumunda köleliğin ve köle ticaretinin ne denli yerleşik bir kurum haline geldiğini ve bunun bir anda kaldırılmasının ne kadar zor olduğunu da belgeliyordu. Zenci veya beyaz kölelere şehirlerin toplumsal ve ekonomik yaşantısının hemen her alanında rastlamak mümkündü. Kapılandıkları yerde zamanla hane halkının bir bireyi haline gelen köleler, genellikle, satış bedellerine uygun belirli bir süre sonunda azat edilirler ve daha sonra hür bir insandan farksız olarak kendi yaşantılarını diledikleri şekilde sürdürebilirlerdi. Bu farkı anlamakta zorlandıkları anlaşılan Batılı hükümetler, köleliğin önlenmesi sürecinde Osmanlı yetkilileriyle zaman zaman gergin anlar yaşadılar.

1857 yılı başlarında, Mısır valisi Mehmed Said Paşa'ya ve Trablusgarb valisi Osman Mazhar Paşa'ya Afrika'dan yapılan köle ticaretini önlemeleri ve yasağa uymayanları cezalandırmaları yolunda fermanlar gönderildi. Fermanlarda, bu konuda hükümetin önceki duyurularının bazı bölgelerde uygulanmadığı, ülkelerinden toplanıp sahillere getirilen zencilerin ağır eziyetlere uğradığı ve çoğunun öldüğü, insanlık dışı bu ticaretin yasaklandığı ve yasağa uymayanların 1 yıldan başlamak ve her tekrarında birer yıl eklenmek üzere hapisle cezalandırılması, yakalanan kölelerin hemen azat edilerek münasib hanelere yerleştirilmesi ve geçimlerinin sağlanması belirtiliyordu.[5] Aynı yıl, Trablusgarb'den İzmir ve İstanbul'a köle taşıyan bir gemi, 5 köle taciri ve 45 köleyle birlikte, İzmir'de yakalandı.[6] Köleler azat edildi ve İzmir'deki yerli ailelerin yanına maaşlı hizmetçi olarak yerleştirildi. Bu gruptaki 28 kadının aylıkları,ortalama 42'şer kuruş civarındaydı.(Toledano, 1994: 162)

1857 yılından sonra, köle alışverişi yapanlar çeşitli hilelere başvurarak yasakları deliyor ve ticaretlerini gizlice yürütmeye devam ediyorlardı. Afrika içlerinden mal veya para karşılığı satın alınan ya da zorla ele geçirilen köleler, kervanlarla yapılan uzun ve meşakkatli bir yolculuktan sonra sahile getiriliyor, buradan gemilere doldurularak, çeşitli Akdeniz ada ve limanlarına yöneltiliyor ve köle talebi bulunan yerlerde satılıyorlardı. Köle tacirleri kölelerini, yanlarında çalışan hizmetçi, uşak, hane

3 BA. İrade, Hariciye, 3416.
4 BA. HR.MKT. 89/99, 22 M 1271.
5 BA. Yıldız-Esas, 33/73, Evail-i C 1273.
6 BA. İrade, Meclis-i Vâlâ, 16623, 17 S 74.

halkından biri veya gemi tayfası gibi tanıtıyor, bazen de yolculuk sırasında ellerine azatlık belgeleri veriyor ve hiç birinin anlamadığı bu belgeleri karaya çıktıklarında geri alıyor, böylece aramalarda yakayı sıyırıyorlardı.

1863'te, Kızıldeniz'deki köle ticaretine ilişkin, İngiliz elçiliğinden Osmanlı hükümetine gönderilen bir raporda, Afrika'dan Hicaz ve Yemen'e yılda 2000'den fazla köle sevk edildiği, bunların çoğunlukla mal veya biraz para karşılığı alındığı, bazen çalındığı ve çoğunun da Afrika içlerinde yerli halka saldırılarak ele geçirildiği, balıkçı veya inci avcılığı görüntüsünde bir çok geminin aslında Arabistan'a köle sevkettiği, köle gemilerinden çoğunun Osmanlı sancağı taşıdığı, ölüm oranının %75'i aştığı, özellikle iki konuda çok zalimce davranıldığı ve bunlardan birinin çocukları hadımlaştırma, diğerinin ise inci aratma işi olduğu, yerel yetkililerin bu konuda duyarsız kaldığı belirtiliyordu.[7] Bu ve daha sonra gözlenen buna benzer şikayetler, hem köle ticaretinin Trablusgarb-Bingazi hattından Kızıldeniz'e doğru kaydığını, hem de İngilizlerin bu bölgeye olan ilgilerinin arttığını yansıtıyordu. Karadeniz üzerinden yapılan Kafkas kavimlerine yönelik beyaz köle ticareti ise, bu ticareti yasaklayan 1871 tarihli karara değin büyük boyutlara ulaşmıştı. Resmî tahminlere göre 1867'de, Osmanlı İmparatorluğu'na Kafkaslardan göç eden göçmenler arasında 150.000'den fazla köle bulunuyordu. (Şen, 1994)

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında dış pazarlara yönelik ürünlerin değer kazanması, yabancı sermaye yatırımları ve kapitalist ilişkilerin yoğunlaşmasıyla, Batı Anadolu'da plantasyon köleliğine de rastlanmaya başladı. 1867'de çıkarılan ve yabancılara gayrimenkul edinebilme hakkı tanıyan yasa, başta İngilizler olmak üzere bazı Avrupalı sermayedarların gözünü bu bölgeye çevirdi. Özellikle demiryolu hatlarına yakın yerlerde geniş araziler satın alarak büyük çiftlikler kuran İngilizler, kendilerine gerekli olan iş gücünü sağlamakta sıkıntıya düştüler. Aynı süreçte bu bölgede zenci köle ticaretinin de yoğunlaştığı gözleniyordu. Kaçak yollarla Batı Anadolu'ya getirilen Afrikalı köleler, önce sahile yakın adalara çıkarılarak dinlendiriliyor, besiye çekiliyor ve pazarda iyi bir fiyat getirecek görünüşe geldikleri zaman, küçük kayıklarla, gece gizlice İzmir yakınlarına çıkarılarak satılmak için iç bölgelere yollanıyorlardı.(Toledano, 1994: 162; Kurmuş, 1977: 110)

Yasaklamalara rağmen birçok çevrenin çıkarlarıyla uyuşan bu ticaret önlenemiyordu. Zaman zaman İngiliz konsolosunun şikayeti üzerine, yakalanan kölelerden azat edilenler de oluyordu. Orhan Kurmuş'un İngiliz konsolos raporlarına dayanarak yaptığı tahmine göre,1869-1876 yılları arasında, Afrika'dan Batı Anadolu'ya tarım alanlarında çalıştırılmak üzere 13500 köle getirilmişti. (Kurmuş, 1977: 110) Bu süreçte, İngiltere'nin İzmir Konsolosu olan Cumberbatch, Mısır, Osmanlı ve Avrupalı

7 BA. İrade-Dahiliye, 62927, 12 Eylül 78.

devletlerin sancağını taşıyan buharlı gemilerle, Hudeyde, Cidde ve İskenderiye'den İzmir'e yapılan köle ticaretini yakından izleyerek sık sık şikayette bulunan raporlar sunmuş, bu durum, baskılardan bunalan Aydın valisinin tepkisine yol açmıştı. (Toledano, 1994: 162)

1860'larda Osmanlı köle ticaretinin hacmi, Mısır hariç, yılda 11.000 kadardı. (Toledano, 1994: 162) 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması ve Yemen-İstanbul arasında buharlı gemilerin işlemeye başlaması, bu bölgelerdeki bol ve ucuz köle kaynaklarına ulaşım imkanı sağlamış oldu. Aynı yıl, Cidde'deki İngiliz konsolosunun bildirdiğine göre, yalnızca Zeyla'dan Hudeyde'ye yılda 3500-4000 kadar köle taşınıyordu. (Toledano, 1994: 162)

Görüldüğü gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı Anadolu'ya yönelik yoğun bir zenci köle ticareti yaşanmıştı. Anılan rakamlara bakıldığında, bu dönemde Batı Anadolu'da bulunan köle sayısının, tahminlerden çok daha fazla olduğu söylenebilir. İngilizlerin, insanî duygular yanında politik ve ekonomik çıkarlarının da etkisiyle, zenci köle ticaretinin önlenmesi konusundaki ısrarları sonucunda, İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında, 25 Ocak 1880 tarihinde 8 maddelik bir sözleşme imzalandı.[8] Bu sözleşmenin 3. maddesine göre, Osmanlı devleti, azat edilen zencilerden ülkelerine geri dönmeleri mümkün olamayanları, koruyacak, gözetecek ve geçimlerini sağlayacak işlere yerleştirecekti.

1882'de, Osmanlı İmparatorluğu'nda zenci köle ticaretinin yasaklanmasına dair, Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi tarafından 13 maddelik bir layiha hazırlandı. Layihanın 1. ve 2. maddelerine göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1857'de zenci köle ticareti kaldırıldığı için, yasağa aykırı olarak alınıp satılan bütün zenciler hükümet nezdinde özgürdü ve kimin elinde olursa olsun, hükümete başvuran kölelerin ellerine "hürriyetname"ler verilecekti. 12. madde, karada ve denizde ele geçen zenci kölelerin, uygun yerlere ve hanelere yerleştirilerek hemen ellerine "hürriyetname" verileceğini ve geçimlerini sağlamak amacıyla iş bulunacağını, vurguluyordu.[9]

Bundan sonra, azat edilen kölelerin barınmalarını ve geçimlerini sağlamak, Osmanlı yönetiminin iç sorunlarından biri haline geldi. 1884'te Bingazi valiliği, yerel hükümetce ellerine "ıtkname" verilen kölelerden bazılarının İngiltere'nin Bingazi konsolosluğuna gittiklerini ve oradan, antlaşmalara aykırı olarak öteye beriye hizmetçi verilen bu insanların yeniden esarete düştüklerini bildirdi. Vali, bu gibilerin isteyenlerle evlendirilinceye ya da yeterince aylıkla hizmetçi verilinceye kadar, her birine hapishane tahsisatı tutarında günlük 60 para nafaka verilmesi ve bunun için bütçedeki hapishane tahsisatına 5000 kuruş zam yapılmasını istiyordu. Hükümet, azat edilen kölelerin

8 BA. Yıldız-Esas, 25-52/24.

9 BA. Yıldız-Resmî, 14/50 (Layihanın tam metni için bkz. Martal, 1994.

"Avrat Pazarı"

uzun süre orada kalarak sefalete düşmemeleri için, erkeklerin askerî bando ve sanayi alaylarına, kadınların uygun hanelere hizmetçi olarak yerleştirilmek üzere, İzmir ve İstanbul'a nakledilmelerini istedi.[10]

1881'de Fransızların Tunus'u, 1882'de ise İngilizlerin Mısır'ı işgal etmelerinden sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuzey Afrika'da yalnız Libya (Trablusgarb-Bingazi) ile bağı kalmıştı. Bu nedenle, Osmanlı yönetimi azat edilenlerin İstanbul ve İzmir'e naklini istiyor, bu bölgedeki azat işlemlerinden kuşku duyuyordu.

1889'da, Avrupa'nın önde gelen devletleri, Afrikalı köle ticaretinin durdurulması gündemiyle Brüksel'de bir konferans düzenlenmesini kararlaştırdılar. İnsanî nedenlerle kölelik karşıtı bir toplantı görüntüsüne rağmen, bu kongrenin gerçek amacı İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika'nın, Doğu ve Orta Afrika'daki sömürge paylaşımına ilişkin pürüzleri gidermekti. Konferansa, Kuzey Afrika ve Kızıldeniz yoluyla Osmanlı topraklarına yönelik köle ticareti nedeniyle, Osmanlı hükümeti de davet edildi. 2 Temmuz 1890'da, Afrikalı köle ticaretini yasaklayan Brüksel Kongresi kararları imzalandı. Osmanlı heyetinin önerdiği bazı ifade değişikliklerinin kabul edilmesinden sonra, 3 Haziran 1891'de II. Abdülhamit de metni onayladı. Karar metninde, gemilerde

---

10 BA. İrade-Dahiliye, 62927, 5 M 302.

tayfa ya da hizmetçi görüntüsüyle yapılan köle ticaretinin kesinlikle önlenmesi, Trablusgarb, Bingazi, Cidde ve Hudeyde limanlarının sıkı biçimde denetlenmesi, Osmanlı gemilerinde Arap harfleri yanında Latince harf ve rakamların da bulunması, azat edilen kölelerin hükümetce barınma, beslenme ve geçimlerinin sağlanması gibi konular yer alıyordu.[11]

Böylece, Osmanlı hükümeti, azat edilen kölelerin ihtiyaçlarının karşılanması yolunda daha önce başlatılan çalışmalar doğrultusunda yeniden harekete geçti. Bunun için, Bingazi, Trablusgarb, Cidde, Hudeyde, İstanbul ve İzmir'de azatlı köleleri barındırabilecek misafirhaneler kurulması, İzmir'de diğerlerinden daha büyük ve merkez konumunda bir misafirhane yapılması kararlaştırıldı.

Osmanlı hükümeti ile Aydın valiliği arasında 1891 yılı başlarından 1893 yılı ortalarına kadar süren yazışmalarda, İzmir'deki zenci köle misafirhanesi ve azat edilen kölelerin durumuna ve bu süreçte yaşananlara ilişkin, ayrıntılı bilgilere ulaşılabilir.

Aydın Valisi, Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği 13 Ocak 1891 tarihli yazısında, azat edilen kölelerden erkeklerin sanayi mekteb ve taburlarına, askerî bandolara, kadınların ise maaş karşılığı hizmetçi olarak İslam hanelerine yerleştirilmesi ve isteyenlerin birbiriyle evlendirilerek kendilerine ev ve arazi verilmesi konusunda çıkarılan irade doğrultusunda gerekli araştırmayı yaptığını belirtiyordu. Yazının devamında, uygun arazinin defterinin düzenlendiği, azat edilen zencilerin evlendirilme ve iskan işlerine değin kalacakları misafirhane konusunda, İzmir'de, Karantina semtindeki Mekteb-i Sanayi binası bitişiğindeki Mekteb-i Sultanî binasının halen öğrencisizlik nedeniyle boş olduğu ve bu binanın sanayi mektebine verilmesi halinde sanayi mektebinin de zenci misafirhanesi olarak 200 kişiyi barındırabileceği ve misafirhane yapılması için başka bir masrafa gerek kalmayacağı, evlendirilecek ve tarım alanlarında iskan ettirilecek zenciler için 1500 kuruş ev, 1500 kuruş öküz, tarım araçları ve diğer mefruşat giderleri olmak üzere hane başına toplam 3000'er kuruş gerektiği, ancak şimdiden ne kadar zenci geleceği bilinemediğinden, yapılacak masrafın tahmin edilemediği bildirildi.[12]

Şubat 1891'de, Meclis-i Vükela ve Meclis-i Mahsus'da yapılan görüşmelerde Trablusgarb, Bingazi, Cidde, Hudeyde ve İstanbul'da azat edilen zenci köleler için misafirhaneler yapılması, İzmir'de Mekteb-i Sanayi'nin Mekteb-i Sultanî'ye taşınarak kendi binasının misafirhane olarak kullanılması ve başka yerlerdeki misafirhanelerden gelecek zencilerin çoğunun da bu vilayet dahilinde iskan edilmek üzere anılan misafirhaneye nakli uygun görüldü.[13] Bununla birlikte, II. Abdülhamit, iskan için

11 BA. İrade-Dahiliye, 96638, 7 Za 1308.
12 BA. İrade- Dahiliye, 62927, 14 Ca 308.
13 BA. Meclis-i Vükela,62 ; BA. İrade-Dahiliye, 62927, 13 B 308.

gerekli masrafın halkın yardımıyla karşılanması ve devlete yük olmadan bu işin çaresine bakılmasını emretti.[14]

Mart ve Mayıs 1891 tarihlerindeki yazışmalara göre, azat edilecek zenci köleler için, İstanbul'da, misafirhane olarak bir bina kiralanacak ve bunun için Zaptiye Nezareti bütçesine 20.000 kuruş eklenecekti.[15]

Mayr (Heinrich von) ve Sebastian Fischer, *Tableaux De Genre Recueillis Pendant Le Voyage de Son Altesse Royale Monseigneur Le Duc Maximilien de Bavière*, Stuttgart, Ebner&Seubert 1850.

Ekim 1892'de, Aydın valisinin Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği yazıda, sanayi mektebinin konumu nedeniyle kadın zencilerin uzun süre barınmalarına uygun olmadığı, binanın tamiri ve kadın ve erkeğe uygun biçimde düzenlenebilmesi için en az 10-15.000 kuruş gerektiği, yaklaşan kış mevsiminde "*altlarında üstlerinde bir şey olmayarak*" her taraftan buraya gelecek bu "*biçarelerin*" geçimleri için devletten bir şey verilmediği, yardımı arttırmak gerektiği halde şu sıralar halkın önemli gelir kaynaklarından olan, üzüm, incir, palamut gibi ürünlerin de fiyatının düşük kaldığı ve bu yüzden yardımların azaldığı, bunların hepsi İzmir'de toplanacaksa yeterli tahsisatın mutlaka gönderilmesi gerektiği bildirildi.[16]

Aydın valisi Kasım 1892'de, gönderdiği yazıya hâlâ cevap alamadığını, Hicaz'dan 14 zencinin geldiğini, İstanbul ve diğer yerlerden de gelenler olması nedeniyle, bunları barındırma ve geçindirme işinin giderek zorlaştığı ve ödenek işi çözümlenmedikçe İzmir'e azatlı zenci gönderilmemesini ve acele cevap verilmesini istedi.[17]

Mart 1893'te, Aydın valiliğinden Şura-yı Devlet başkanlığına gönderilen yazıda, İzmir'deki misafirhaneye gönderilen zencilerin geçimlerinin sağlanmaya çalışıldığı ve tahsisat yokluğu nedeniyle öte beriye hizmetçi olarak verildikleri, Hicaz'dan gelen 14 zencinin de kezalik tahsisat yokluğundan bir süre yardımseverler sayesinde geçindirildiği, bunların buralarda hizmete alınmasına rağbet olunmadığı ve yardımın da giderek azalmasıyla vilayet dahilindeki bazı zengin çiftlik sahiplerinin yanlarına

14 BA. İrade-Dahiliye, 62927, 14 B 308.
15 BA. İrade-Dahiliye, 62927, 2 N 308, 15 L 308.
16 BA. Şura-yı Devlet, 1389/16, 11 Ra 1310.
17 BA. Şura-yı Devlet, 1389/11, 21 C 1310.

gönderilerek hizmetçi olarak yerleştirildiği, İzmir rayicine göre bir kişinin geçimi için günde 6 kuruş gerektiği ve misafirhaneye gelenler ayda en az 60 kişi olarak düşünülse bile asgari ayda 10.800 kuruş tahsisata ihtiyaçları olduğu, ayrıca misafirhanenin tamiri için de, önceden istenilen 15.000 kuruşun gönderilmesi gerektiği belirtiliyordu.[18]

Bu tür yazışmalardan, 1890 sonrasında azat edilen zenci kölelerin beslenme, barınma ve geçimleri konusunda devletin belirli bir program izlediği, ancak ödenek bulmakta güçlük çektiği ve bu sorunu daha çok yerel yönetimlere bıraktığı anlaşılıyor. Nitekim, İzmir'de diğer yerlerden daha büyük bir misafirhane tahsis edilmiş, buraya gelen zenci kölelerden, küçükler, yatılı olarak sanayi okullarına, genç ve yetişkin erkekler, sanayi taburlarına ve askerî bandolara verilmiş, kadınlar, varlıklı müslüman ailelerin yanına maaşlı hizmetçi olarak yerleştirilmiş, evlenmeleri özendirilerek, evlenen çiftlere ev yapılmış, toprak, hayvan ve tarım araçları sağlanarak iskanlarına çalışılmıştır. Günümüzde, Batı Anadolu'nun bir çok yöresinde gözlenen zenci yerleşimi, bu insanların toplumsal yaşama uyum sağlayabilmeleri konusunda, Osmanlı yönetiminin ve yerli halkın, imkanları ölçüsünde, üzerine düşeni yaptığını yansıtmaktadır. İzmir ve çevresinde, zenciler ve zenci folkloruna ilişkin izlere hâlâ rastlanabilir.(Güneş, 1999)

18 BA. Şura-yı Devlet, 1389/16, 13 N 1310.

BELGELER

İrade-Dahiliye, 62927

Aydın Vilayeti
Mektubî kalemi
Aded 239

Dahiliye nezaret-i celilesine

Devletlü efendim hazretleri

Üsera-yı zenciyyeden der-dest ve itak olunacakların terfie ve iktidarları zımnında zükurdan olanların mekteblere ve sanayi taburlarıyla musikalara kabulleri ve inaslarının aylıkla hizmetçi makamında islam hanelerine verilmeleri ve bir tarafdan da yek-diğerleriyle bi-t-tezvic küçük küçük haneler yapılarak ve müsaid yerler tedarik olunarak iskân etdirilmeleri ve bu cihetler icra edilinceye değin İzmir'de dahi bir misafirhane yapılub Afrika kıtasından gönderilecek üsera-yı zenciyyenin işbu misafirhanede iraha ve iaşe edilmeleri mukteza-yı irade-i seniyye-i hazret-i hilafet-penahiden bulunduğu beyan-ı âlîsiyle bunlar içün münasib mahaller tedarik olunarak ve tesis edilecek hanelerle misafirhanenin suret-i inşası kararlaşdırılarak keyfiyetin ve bu babda ne kadar masrafa lüzum olduğunun arz ve inbası hakkında şeref-varid olan yüz doksan sekiz umum numerolu ve 25 Kanun-ı evvel 306 tarihli tahrirat-ı aliyye-i nezaret-penahileri meali malum-ı acizanem oldu. Dahil-i vilayetde henüz iskân olunmamış muhacirinin itmam umur-ı iskaniyeleriyle saye-i himayet-vaye-i hazret-i zıllulahîde terfie ve iktidarları esbabına buraya vürud-ı acizanemle beraber teşebbüs olunarak fukara-yı muhacirin içün bir tarafdan ianeten haneler yapdırıldığı misillü diğer tarafdan iskan-ı muhacirine salih arazinin mikdarı hakkında mülhakat-ı vilayetle icra-yı muhabere edilerek alınan cevablar üzerine tahakkuk iden arazi-i haliyenin bir defteri tanzim etdirilmiş ve defter-i mezkur münderecatına nazaran muhacirin-i mevcudeye kifayetden sonra fazla kalan mahaller meyanında üsera-yı zenciyyenin ab ü hevasıyla itilaf idecekleri yerler bulunduğu anlaşılmış olmasıyla bu vilayete gelecek olan zenciyyelerin mezkur mahallerde iskan edilecekleri tabii bulunmuşdur.

Üsera-yı merkumenin yek-diğerine bi-t-tezvic temin-i emr-i iskanlarına değin yerleşdirilmeleri, iktifa eden misafirhane bahsine gelince İzmir'de eski Karantina nam mahalde ve mekteb-i sanayi ittisalinde mülga menafi' sandıklarından mekteb-i sultanî olmak üzere on sekiz bin lira raddesinde akçe sarfıyla bundan on sene evvel cesim bir bina yapılmağa başlanmış ve üç yüz iki tarihinde hitam bulmuş ise de masarıf-ı daimesine karşılık bulunamadığından ve bu mektebe mahrec olacak mektebler dahi

olmadığından bunun sultanîye mektebi olarak küşadına muvaffakıyyet hasıl olamamış ve işbu mektebin bir aralık ziraat mektebi yolunda istimali tasavvur edildiği halde dahi bunun etraf ve civarı hane ve binalarla muhat olarak oralarda ziraata salih tarlalar olmamasına ve ziraat mekteblerinin ise ameliyat gösterilmek üzere bir takım arazi derununda yapılması icab etmesine mebni bu tasavvur dahi kuvvede kalub mevki-i fiil ve icraya konulamamış olduğu gibi mezkur mektebin memlekete yarım saat kadar mesafesi olmak cihetiyle idadi ve rüşdî misillü mekteblere tahsisi de mümkün olamamış olduğuna ve mezkur binanın böyle boş durub harab olmakdan ise ittisalinde bulunan mekteb-i sanayi etfalinin oraya nakli ve şimdiki mekteb-i sanayi binası dahi eskice bir şey ise de tamir ile daha hayli vakt kullanılabileceğinden bunun dahi mezkur bina-yı cesimin müştemilatından olmak üzere mekteb-i sanayiye terki münasib olacağına mebni ol-vechle icra-yı icabına müsaade-i seniyyenin istihsali mekteb-i sanayi musikasının geçende ba-irade-i seniyye-i hazret-i padişahî Dersaadet'e celb buyurulması münasebetiyle mabeyn-i hümayun-ı mülukane baş kitabet-i celilesine arz edilmiş idüğünden ol-vechle icra-yı icabına müsaade buyurulur ve mekteb-i sanayi şakirdanı oraya nakl edilür ise şimdiki mekteb-i sanayiin zükur ve inas iki yüz kadar üsera-yı zenciyyeye pek güzel ve kâfi bir misafirhane ittihaz olunması kabil olabilir ve binaenaleyh fazla masraf ihtiyarıyla ez-ser-no misafirhane inşasına mahal kalmaz.

Tafsilat-ı maruzaya nazaran zat-ı maslahatda yalnız üsera-yı zenciyye içün inşa edilecek hanelerle edevat-ı ziraiye masarıfının ve emr-i iskana değin misafirhanede vukubulacak masarıf-ı iaşenin takdir-i derecatı cihetleri kalub mesbuk olan tecarüb-i acizaneme göre muhacirin içün bin beşer yüz guruşla birer hanecik ve her haneye bin beşer yüz guruş ile öküz ve edevat-ı ziraiye ve mefruşat ve saire tedariki kabil olmakda bulunduğu içün üsera-yı zenciyyenin dahi her hane halkına beray-ı iskan üçer bin guruş tahsis olunmak lazım gelür.

Kaldıki üsera-yı zenciyyeden İzmir'e ne kadar nüfus geleceği ve bunlardan ne kadarı mekteblere ve sanayi taburlarına ve musikalara verilebileceği ve ne mikdarı aylıkla islam hanelerine yerleşdirileceği ve kaç nüfus dahi izdivac etdirilüb ziraat etmek üzere haneleri yapılmak iktiza edeceği şimdiden kesdirilemeyeceğinden misafirhanede vuku bulacak ve ilerüde vukua gelecek masarıfın tayin-i mikdarı hakkında arz-ı mütalaat olunamamak zaruridir. Bu babdaki mütalaat-ı acizanem tafsilat-ı muharrereden ibaret ise de yine her ne vechle emr ü irade buyurulur ise ana göre hareket olunur ol-babda emr ü ferman hazret-i men-leh-ül-emrindir.

Fi 14 Cemazi-yel-ahir 308 ve fi 12 Kanun-ı sani 306 Aydın Valisi

İrade-Dahiliye, 62927

Bab-ı Âlî
Daire-i Sadaret

Devletlü Efendim Hazretleri

Geçenlerde bil-istizan şeref-sadır olan emr ü ferman-ı hümayun-ı cenab-ı padişahi hükm-i celili vechile itak olacak olan üsera-yı zenciyye içün Dersaadet'de dahi tesis edilecek misafirhanenin tayin-i vüsatı üsera mikdarının bilinmesine mütevakkıf olmasından dolayı bunun tayinine kadar bir hane isticar olunmak üzere zabtiye muvazenesine senevî yirmi bin guruş zammı hususuna dair Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesi'nin Meclis-i Mahsus-ı Vükela'dan müzeyyel mazbatası leffen arz ve takdim kılınmış olmağla ol-babda her ne vechle irade-i seniyye-i cenab-ı padişahî şeref-müteallik buyurulur ise mantuk-ı âlîsi infaz edileceği beyanıyla tezkere-i senaveri terkim kılındı efendim.

Fi 15 Şevval 308 fi 12 Mayıs 307

Sadrazam
Kamil

Şura-yı Devlet 1389/16

Aydın Vilayeti
Mektubî kalemi
Aded 246

Dahiliye Nezaret-i Celilesine

Devletlü Efendim Hazretleri,

İzmir'de kain atik mekteb-i sanayi ebniyyesinin umum üsera-yı zenciyye içün misafirhane ittihazıyla gönderilecek üsera-yı zenciyyenin oraya yerleşdirilmesi mukteza-yı emr ü ferman-ı hümayun-ı hazret-i padişahiden olduğu beyanıyla icra-yı icabı hakkında şeref-varid olan 21 Ca 308 tarih ve iki yüz otuz numerolu tahrirat-ı aliyye-i nezaret-penahileri mütalaa olundu.

Şeref-sudur buyurulan evamir ve iradat-ı seniyye-i hazret-i hilafet-penahinin harfiyen infaz-ı ahkamı mütehattim-i zimmet-i memurin ve ubudiyyet olduğu cihetle bu babda dahi kema-yen-bagi infaz-ı irade-i seniyyeye müsaraatden girü durulmayacağı ve bir yandan da gelmeğe başladığı der-kar ise de vukuf-ı devletleri dahi şamil olduğu üzere üsera-yı zenciyye misafirhanesi ittihaz olunmak istenilen atik mekteb-i sanayi ebniyyesi ahiren Hamidiye Sanayi Mektebi ittihaz olunan ebniyye-i cesime ile askerî hastahanesi beyninde vaki olub orada çoluk çocuk varken kadın olarak vürud idecek

üsera-yı zenciyyenin işbu noksani-i esbab ve vesaitle beraber suret-i mükemmelede barındırılmaları mümkün olamayacağı gibi sıhhat-i umumiyye vesairece bazı mahaziri dahi bulunduğundan ve bunların orada suret-i işgalleri muayyen olmayub mezkur binanın dahi gerek tamiri ve gerek zükur ve inasa elverişli suretde taksimat ve tertibatının icrası da ekalli on on beş bin guruşun sarfına muhtaç oldukdan başka hululü takarrüb iden mevsim-i şitada altlarında üstlerinde bir şey olmayarak her tarafdan buraya sevk olunacak ve mikdarları kesdirilemeyecek bu biçarelerin her suretle la-büdd olan suret-i idare ve maişetleri hakkında da tahrirat-ı devletlerinde bir şey irae ve irade buyurulmayub şu aralık ise ianatın taaddüd ve teksiri ve üzüm ve incir ve palamut gibi bu vilayetin yüzünü güldüren mahsulatın fiyatça pek düşkünlüğü hasebiyle şu sırada iane ile idareleri ve belediyeye tahmili dahi imkan haricinde göründüğünden şu hallere nazaran olunacak muamelenin işarına ve mutlaka bunların cümlesi İzmir'de toplanacak ise tahsisat-ı kâfiyye itasıyla yar ve ağyara karşı idare-i mümkünelerine müsaade buyrulması babında emr ü irade hazret-i men-leh-ül-emrindir.
Aydın Valisi
Fi 11 Rebi-ül-ahir sene 1310 ve fi 20 Teşrin-i evvel sene 1308

Şura-yı Devlet, 1389/11

Aydın Vilayeti
Mektubî Kalemi
Aded 292

Dahiliye nezaret-i celilesine

Devletlü efendim hazretleri,

Urban yedinde olub hükümet-i mahalliyeye dehalet iden ve bedel-i hürriyetleri tesviye idilen on dört nefer kölenin İzmir'de ikamet ve iaşe idilmek üzere gönderildiği Hicaz vilayet-i celilesinden bâ-tahrirat işar olunmuş ve merkumlar dahi vürud itmiş ise de umum üsera-yı zenciyye misafirhanesi ittihaz olunan atik mekteb-i sanayi' ebniyyesinin mahazir-i malumesiyle beytutete salih olabilecek suretde tertibat ve taksimatının icrasıyla ikame idilecek nüfus-ı zenciyyenin idare ve iaşelerinin suret-i temini ve müteferriatı hakkında yazılan fi 20 Teşrin-i evvel 308 tarih ve iki yüz kırk altı numerolu tahrirat-ı acizi cevabı henüz alınamadığına ve bunların suret-i idare ve iaşeleri taht-ı temine alınmadıkca zikrolunan zenciler ile Dersaadet'den ve sair bazı mahallerden peyderpey vürud idegelen nüfusun burada barındırılmaları gayr-i kabil olduğu gibi cevab-ı muntazarın tehir-i vürudundan dolayı gelenlerin zabt ve idareleri husausundaki müşkilat dahi artmakda bulunduğuna binaen bunların burada ikame ve

iaşeleri emrinde tahrirat-ı mebhuse ile serd olunan esbab istihsal idilmedikce İzmir'e üsera-yı zenciyye gönderilmesi maddesinin muvakkaten tehiri vesailinin istikmali ve bu babda sübuk iden mütalaat-ı acizi üzerine ne denilecek ise müsaraaten emr ü işar buyurulması ilca-yı maslahatla be-tekrar temenni olunur ol-babda emr ü irade hazret-i men-leh-ül-emrindir.

Aydın Valisi

Fi 21 Cemazi-yül-evvel 310 ve 28 Teşrin-i sani 308

Şura-yı Devlet, 1389/16

Aydın Vilayeti
Mektubi kalemi
Aded 2

Şura-yı Devlet Riyaseti Vekâlet-i Celilesine

Devletlü Efendim Hazretleri

Üsera-yı zenciyye misafirhanesi ittihaz edilmiş iki mekteb-i sanayi'de beytutet ettirilecek olanlara verilmesi lazım gelen tahsisat mikdarının tahmin ve tayinine medar olmak üzere el-yevm mezkur misafirhanede mevcud olan nüfus-ı zenciyye mikdarının inbâ'sına dair varid olan fi 30 Kanun-ı evvel sene 308 tarih ve yirmi numerolu tahrirat-ı aliyye-i asafaneleri meclis-i idare-i vilayete lede-l-havale mezkur misafirhaneye mukaddema tek tük gelen çend nefer üseraya tahsisat olmamak mülabesesiyle ianeten tayinat vesaire verilerek kendileri suver-i münasibe ile öteye berüye hizmetçi verdirildiği gibi geçen üç yüz sekiz senesi Teşrin-i sanisi'nin otuzuncu gününde Hicaz vilayet-i celilesinden gelen on dört nefer zenci dahi kezalik tahsisat olmadığı içün Kanun-ı sani'nin altısına kadar erbab-ı hamiyet ve fütüvvetden iane derciyle meh-ma-emken geçindirilmiş ve bunların buraca hizmete alınmasına rağbet gösterilmemesi ve ianenin de hitama reside olması mülabesesiyle mülhakat-ı vilayetdeki çiftlikler ashabından bazı erbab-ı servet yanlarına bil-irsal hizmetçilikle yerleşdirilmişdir.

Şu hale ve külliyet üzere gelebilmek ihtimaline göre zikrolunan misafirhaneye senevî veya şehrî ne kadar üsera-yı zenciyye geleceğini ve bunların ne kadar ikamet ideceğini kesdirmek kabil olamayub ancak İzmir'in rayicine göre burada bir neferin iaşe-i âdiye suretiyle yevmî altı guruşla idaresi kabil olabileceğine ve evvelce işar kılındığı üzere işbu misafirhanede şehrî yüz kişi farz idilmeyüb de altmışar neferden neferden hesab idilse her biri içün yevmî altışar guruşdan şehrî on bin sekiz yüz guruş tahsisat verilmek ve bunların vüruduna ve mikdar-ı nüfusunun tezayüd ve tenakusuna nisbetle masarıf-ı şehriyyesi tedkik ve nüfusları ve suret-i iaşeleri yoklama ve tahkik ve tahsisat-ı mezkureden lüzumu mikdarı sarf ile fazla kalırsa üst tarafı hazine-mande idilmek ve tahsisat kafi olmazsa yine istenilmek ve hasılı suret-i tahminde

olarak ber-vech-i muharrer tahsisat itasıyla gelecek üseraya bilahare muhaberat ile zaruret çekdirilmemek icab-ı maslahatdan idüğüne mebni suver-i mebsutaya nazaran ya ol mikdar veyahud bundan daha az olarak münasib görülecek kadar tahsisatın her halde şimdiden itası ve misafirhanenin tamiri içün evvelce taleb idilen on beş bin guruşun da ayrıca tahsisi hususunun cevaben savb-ı vala-yı daverilerine izbarı baderkenar ifade kılınmış olmağla iktiza-yı halin ifa ve inbasına himem-i aliyye-i daverileri sezavar buyurulmak babında emr ü irade hazret-i men-leh-ül-emrindir.

Aydın Valisi

Fi 13 Ramazan 1310 ve fi 18 Mart 1309

Şura-yı Devlet 1389/16

Aydın Vilayeti
Mektubî Kalemi
Aded 3

Şura-yı Devlet Riyaseti vekalet-i celilesine

Devletlü Efendim Hazretleri

Üsera-yı zenciyye içün İzmir'de ittihaz idilmiş misafirhane tahsisatı muvazene olunmak içün şimdiye değin ne kadar zenci gelmiş ve bunlar ne yapılmış ve birbiri üstüne hepsi ne kadar müddet misafirhanede kalmış ve şimdi ne mikdar mevcud bulunmuş olduğunun işarı cevaben varid olan 20 Kanun-ı evvel 308 ve yirmi numerolu tahrirat-ı aliyye-i riyaset-penahilerinde izbar buyurulmakdan naşi meclis-i idare-i vilayete lede-l-havale yazılan derkenarda mezkur misafirhaneye mukaddema tek tük gelmiş çend nefer zenci tahsisat olmamak mülabesesiyle cem' idilebilmiş ianat ile bir müddet mümkün mertebe iaşe olunarak badehu kendileri suver-i münasibe ile öteye beriye hizmetçi verdirildiği gibi geçen üç yüz sekiz senesi Teşrin-i sanisinin otuzuncu gününde Hicaz vilayet-i celilesinden gelen on dört nefer zenci dahi kezalik tahsisat olmadığı içün Kanun-ı saninin altısına kadar erbab-ı hamiyet ve fütüvvetden iane derciyle meh-ma-emken geçindirilmiş ve bunların buraca hizmete alınmasına rağbet gösterilmemiş ve tul müddet iane ile iaşeleri de kabil olamaması hasebiyle mülhakat-ı vilayetdeki çiftlikler ashabından bazı erbab-ı servet yanlarına bil-irsal hizmetçilikle yerleşdirilmişdir.

Şu hale ve badema külliyet üzere de gelebilmeleri ihtimaline göre zikrolunan misafirhaneye senevî veya şehrî ne kadar üsera-yı zenciyye geleceği ve bunların ne kadar ikamet ideceğini şimdiden kesdirmek kabil olamayub ancak İzmir'in rayicine göre burada bir neferin iaşe-i adiye suretiyle yevmî altı guruşla idaresi kabil olabileceğine ve evvelce işar olunduğu üzere işbu misafirhanede şehrî yüz nefer zenci mevcud farz idilmeyüb altmışar kişiden hesab idilse her biri içün yevmî altışar guruşdan şehrî on bin sekiz yüz guruş tahsisat verilmek ve bunların vüruduna ve mikdar-ı nüfusunun

tezayüd veya tenakusuna nisbetle masarıf-ı şehriyyesi tedkik ve nüfus-ı mevcude ile suret-i iaşeleri yoklama ve tahkik ve tahsisat-ı mezkureden lüzumı mikdarı sarf idilüb fazla kalırsa üst tarafı hazine-mande idilmek ve tahsisat kifayet itmez ise yine istenilmek velhasıl tahmini olarak ber-vech-i muharrer tahsisat itasıyla gelecek üseraya bilahare muhaberat ile vakt geçirilüb de zaruret çekdirilmemek lüzumuna mebni suver-i maruzaya nazaran münasib görülecek tahsisatın her halde şimdiden itası ve misafirhanenin tamiri içün evvelce taleb idilmiş on beş bin guruşun da ayrıca sarfına mezuniyet itası lüzumunun cevaben işarı ifade kılınmış olmağla ol-babda emr ü irade hazret-i men-leh-ül-emrindir.

Aydın Valisi

Fi 29 Ramazan 310 ve fi 3 Nisan sene 309 — Es-seyyid Abdurrahman Nureddin

Meclis-i Vükela, 62 — **Tarih: 9 Receb 308- 6 Şubat 306**

Hülasa-i meali

Üsera-yı zenciyye içün iskana müsaid mahaller tedariki ve mahall-i malumede birer misafirhane tesisiyle tevkif ve ıtak olunanlardan erkeklerin sanayi mekteb ve taburlarına ve askerî muzıkalarına idhali ve inasın dahi münasib maaşla hizmetçi sıfatında islam hanelerine verilmesi ve İzmir'de diğerlerinden vüsatlı bir misafirhane inşa olunarak diğer misafirhanelere vürud idecek zencilerden ekserinin badehu dahil-i vilayetde iskan etdirilmek üzere mezkur misafirhaneye nakli ve teferruatı hakkında şeref-sadır olan irade-i seniyye mucebince tamimen vilayata icra-yı vesaya olunduğuna ve ol-babda Aydın vilayetine sebk iden işar üzerine alınan cevabın gönderildiği beyanıyla icra-yı icabına dair dahiliye nezaretinden mebus tezkere melfufuyla kıraat edildi.

Kararı

Tezkere-i mezkurede İzmir'e vürud edecek üsera-yı zenciyyenin dahil-i vilayetde tahakkuk eden arazi-i haliyede iskan kılınacakları tab'i olub misafirhane bahsine gelince mukaddema İzmir'de mekteb-i sultanî olarak inşa edilüb hâlâ muattaliyetde bulunan ebniyyenin ittisalindeki mekteb-i sanayi'e terki halinde şimdiki mekteb-i sanayi'nin zükur ve inas iki yüz kadar üsera-yı zenciyye istimaline kâfi bir misafirhane ittihazı kabil olacağı ve inşa edilecek hanelerle edevat-ı zeriye içün beher haneye üç bin guruş tahsisi kâfi görünüyor ise de oraya vürud edecek nüfusun mikdarı şimdiden

kesdirilemeyeceği cihetle gerek bu yolda ve gerek misafirhanede vukubulacak masarıfın tayin-i mikdarı kabil olamayacağı vilayetden işar olunmuş ve işar muvafık-hal ve maslahat olmakla beraber misafirhane inşası-çün başkaca bir masraf ihtiyarına hacet kalmadığı dahi anlaşılmış olmağla ber-vech-i istizan icra-yı icabı zımnında vilayete mezuniyet itası hususunun ba-mazbata arz ve istizanı tezekkür kılındı.

KAYNAKLAR:

Güneş,G. (1999), "İzmir'de Zenciler ve Zenci Folkloru", *Toplumsal Tarih*, sayı: 62, İstanbul.

Kurmuş, O (1977), *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul.

Martal, A (1994), "19.Yüzyılda Kölelik ve Köle Ticareti", *Tarih ve Toplum*, sayı: 121, İstanbul.

Toledano, Ehud R. (1994), *Osmanlı Köle Ticareti*, 1840-1890, çev. H. Erdem, İstanbul.

Şen, Ö (1994), "19.Yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki Köle Ticaretinde Kafkasya Göçmenlerinin Rolü", *Toplum ve Ekonomi*, Sayı: 6, İstanbul.

Trabzon'da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset

Kudret EMİROĞLU

Osmanlı kimliği yönetici sınıftan olmakla çakışır ve Osmanlılığın resmen devlete ad oluşu da,[1] uyrukluk ve kimlik anlamını kazanması da XIX. yüzyılda olmuştur. Milliyet, klasik dönemde dini[2], Osmanlı da devleti ifade etmektedir. Feth edilen bölgelerde toprak mülkiyet biçimlerini ve eski yönetici eliti uzlaşmacı bir evrim anlayışıyla, bölgesel farklılıkları gözeterek esnek bir sistemle bütünleştiren Osmanlı yönetimi, çağın dolaylı yönetim yapısına da uygun biçimde, yönetim aygıtının merkez ve taşra örgütlerini etnite ve din, yönetici ve yönetilen, kalemiyye ve seyfiyye gibi keseler içinde dikey ve yatay olarak birbirini dengeleyen statü kurumları haline getirmiştir. Eflak'ta Rum Fenerli, Bulgaristan'da voynuk, Gümüşhane'de martolos, İstanbul'da Ermeni amira, Cizre'de Kürt bey, babadan oğula geçen statü devriyle, ait oldukları toplumsal grupla Osmanlı yönetimi arasında iki yönlü bir temsil ve daha genel veya özel toplumsal bir hizmetin yerine getirilmesi işlevini görmektedirler. Bu işlevin dışında kalan gruplar, nizam-ı alem içine girmemiş, marjinal sapkınları oluşturacaktır. Rafizi adıyla Sunni İslam örgütlenmesi dışında

1 Bkz. Neumann (1999)

2 Osmanlı 'aydın'ı Kâtip Çelebi (1980: 101) 'millet' başlığı altında İbrahim milletinden veya Muhammed milletinden olma konusunu tartışır ve konuyu "'İbrahim milletindenim' demek halk arasında yaygın ve yerleşmiş bir sözdür. Örf ve adet olmuştur. Seksen risale yazılsa ve saltanat tarafından yasak edilse kabil değildir, yine söylerler. (...) Yok bu söz hatadır, aslını bilen yukarı tabaka söyleyip avam söylemesin demekte zora salmak vardır. Ve kimse itibar edip dinlemez. Boşuna halkı karışıklığa düşürüp dedikodu ettirmeye yol açar" diyerek kapatır.

nitelenen Alevi Türkmen aşiretleri veya mesih olarak ortaya çıkan Sabetay Sevi'ye intisab eden Yahudiler, daha sonraki dönemde resmen tanınana kadar Ermeni Katolik ve Protestanlar bu 'sapkın'lıkların örnekleridir.

Trabzon halkının, fetihten doksan küsur yıl sonra, Trabzon'da doğan ve ilmiye sınıfından birinin oğlu olup, kendisi de Osmanlı ülkesini dolaşarak çeşitli yerlerde kadılık yapmış olan Âşık Mehmed[3] tarafından betimleniş biçimi, egemen kültür - taşra kültürü ayrımını örneklendirmektedir. Kendisini ancak Trabzon'da evinde hisseden[4] tanıdığımız bu ilk 'Osmanlı' Trabzonlu'nun, Trabzon halkı hakkında yazdıkları, Osmanlının bakış açısını ve devletlû-halk ayrımını ortaya koyar:

"Cins-i Laz'un müslim ve kafiri 'Hemen hiçbir söz anlamayan (bir kavm)' fehva-yı şerîfesine mazhar sibâ'-ı kûhîden bed-terdür. Hayf Tarabzon gibi belde-i haseneye ki kavm-i Laz'a makardur ve bir garîb dahi budur ki Tarabzon'un cânib-i şarkî ve cenûbîsi cibâl-i Laz olduğu gibi cânib-i garbî ve cenûbîsi cibâl-i Çepni'dür ki (...) etrâk-i bî-idrâkten bir kavm-i galî'ut-tab' ve seyyi'ül-hulkdur ve lûgatları Türkî lûgatun agrebidür ve sûret-i ehl-i İslam'da bir alay râfizî bî-dîndür. Cehele-i avâmı şâh-ı revâfızı hâşâ ülûhiyetden dûn mertebe üzre i'tikâd itmez (...) ve belde-i Tarabzon bu iki taraf mezbele arasında vâkı' cevher kıymeti var bir belde-i metîn ve üstüvârdur."[5]

Âşık Mehmed Trabzon'da yaşayan insanları böyle aşağıladığı gibi[6], halkın zürefa ve avam olarak ayrılışını da hamsi bahsinde şöyle aktarmaktadır: "halk-ı Tarabzon hamsînî lafzını tagyir ile ana habsi balığı tesmiye iderler. Zurafâ-yı halk-ı Tarabzon

3 1555/56 yılında Trabzon Erdoğdu mahallesinde doğan kadı-tarihçi Âşık Mehmed, Ortahisarlı bir kadınla Hatuniye Camii külliyesinde Kuran öğreten Hafız Ömer Bayezid'in oğludur. Yirmi yaşında İstanbul'a gitmiş, kadılıkla Hazar Denizi'nden Macaristan'a, Kırım'dan Kahire'ye kadar yirmi beş yıl dolaşmış, 1598 yılında Şam'da alıntı yaptığımız *Manazır'ül-evalim* adlı eserini yazmıştır.

4 Bkz. Hagen, 1998: 148.

5 Ak, 1997: 195. Serbest usül sadeleştirmesi şöyle: "Laz cinsinin müslim ve kafiri "Hemen hiçbir söz anlamayan (bir kavm)" anlamındaki ayete yakışacak derecede dağ canavarından beterdir. Yazık Trabzon gibi güzel beldeye ki Laz kavmi burada oturur ve tuhaftır ki Trabzon'un doğu ve güneyi Laz dağı olduğu gibi, batı ve güneyi de Çepni dağıdır ve bunlar.. anlayışsız Türklerden kaba yaradılışlı ve kötü huylu dilleri olup dilleri Türkçe'nin en bozuğudur. Çepniler görünüşte Müslüman iseler de gerçekte dinsiz rafizilerdir ve cahillerinin rafızi şahına inançları - haşa – Allah'a inançlarından aşağı değildir. Ve Trabzon beldesi bu iki çöplük arasında cevher kıymetinde sağlam ve sarsılmaz bir şehirdir".

6 Osmanlıların kime 'Türk' dediği tartışmasına bir örnek olarak Evliya Çelebi'nin (1999, II. Kitap, 225) Ankara hakkındaki şu nitelemesine bakalım: "Gerçi Anadolu hâkinde Etrâk vilâyetlerinden addolunur ammâ musannif ve mü'ellif ve müfessir ve muhaddis ve mücevvid hâfız-ı Kur'ân-ı kibârı vardır", Ankara'nın, o kadar 'okumuş'una karşın Anadolu'daki ' Türk' vilayetlerinden 'add' olunduğunu görürüz ki, Evliya Çelebi'ye göre Osmanlı-Safevi ve Osmanlı-Türkmen çekişmesine zaman ve mekan olarak daha yakın olan Âşık Mehmed'in kendi memleketi olan Trabzon'da yaşayan Oğuz boylarından Alevi Çepnileri (ve Lazlarla Rumları) Osmanlı gözünden değerlendirişi de ona göre olacaktır.

avâmını habsi balığı ile istihzâ iderler. Zirâ eyyâm-ı hamsînde bu hurda mâhînün sayyâdları süfün-i sıgâr ile bunı sayd itdükte halka i'lâm içün bir nefîr nefr iderler ki sadâsı iki üç fersah mesâfeye vâsıl olur ve bu nefirün sadâsın işidenlerün ölüsi dirisine binüp habsi balığı çıkmış deyü ser-i pâ bürehne giderler".[7]

Trabzon'un Osmanlı kentine dönüşmesi, camiler, hamamlar, hanlar, medreseler, vakıflar kurulması ve Osmanlı 'nüfus' ve nufuzunun gelişmesi, yönetici yönetilen ayrımının ve kültür dünyalarının ortadan kalkıp birleşmesi anlamına gelmemektedir. Fetihten 442, Tanzimat'ın ilanından 64 ve I. Meşrutiyet'in ilanından 27 yıl sonra, 1903 yılında devletin yayını olan *Salname-i Vilayet-i Trabzon*'da, Trabzonluların kemence müziği ve horon oyunu şöyle anlatılmaktadır:

"Trabzon halkının hissiyat-ı bediyeden mahrum olduklarını iddia etmek haksızlık olursa da sanayi-i nefiseye rağbet eden kimseler pek azdır. Köy düğünlerinde davul zurna gibi kaba sabaşiler görülür; kemençenin saatlerce devam eden mutaredded ahengi semahıraş olur. Bazı kimseler rutubetin tesirat-ı mezarresi neticesi olarak bu taraflarda güzel sesli adamlar bulanamıyacağını söylüyorlar. Bu sözün ne dereceye kadar doğru olduğunu anlamak pek kolay değilse de elli binden ziyade nüfusu câmi olan koca Trabzon şehrinde güzel sesli bir adama tesadüf edilememesi hakikaten şayan-ı istigrabdır. Sada müzikisinin mevcut olmadığı bir yerde ise saz müzikisinin de görülemiyeceği aşikardır. Bazı merasim-i mahsusasa kemençenin yeknesak ahengine uyup şarkı okuyan bir adamı görüp de Şeyh Sadi'nin 'canım sıkılır keyifsiz olduğum zaman/ Mızrabın sazdan çıkardığı ses bana ölmüş babamın avazası gibi na-hoştur'* kıtasını tehattur etmemek kabil olamaz.

Mamafih bu adamların zurna ve kemençe ahengine tatbiken icra ettikleri tegannilerden biz bir şey analayamadığımız, hatta dinlerken duçar-ı kasvet olduğumuz halde, kendileri pek ziyade telenniz etmektedirler ki bu ahenk-i mutarrede saatlerle devam ederler ve devam ettikçe şevklenirler. Etrafdan bu nağme-i tahammül-güdazı işitip toplanan köylüler daire-i raksı tevzi ettikçe ederler. Bu ise ülfet ve itiyaddan başka bir şey değildir.

(...) Bir köylünün saatlerce ardını arkasını kesmeksizin, müteselsilen ve kamil süratle söylediği şarkıları dinleyenlerin nefes darlığı hisetmemesi ve çevik vücudlarını şayan-ı hayret bir surette hareket ettirdiklerini daha oturdukları görülmeden ayağa kalktıklarını seyredenlerin yorulmaması kabil değildir.

7 Ak, 1997: 201. Orhan Şaik Gökyay'ın sadeleştirmesi: "Trabzon halkı hamsin sözünü bozarak hapsi balığı derler. Trabzon halkının zarifleri, avamıyla 'hapsi balığı' diye alay ederler, doğrusu alay edilecek denli vardır. Çünkü hamsin günlerinde bu küçük balık avcıları küçük kayıklarla bunu avladıkları zaman halka bildirmek için bir boru öttürürler ki sesi iki üç fersah mesafeye erişir. Bu borunun sesini işitenlerin ölüsü dirisine binip 'hapsi balığı çıkmış' diye baş açık, yalınayak giderler" (Gökyay, 1973: 481).

* Metinde Farsça aslıyla yer almaktadır.

Huysuzlukları, titizlikleri şarkılarında ve hareket-i raksiyelerinde böyle tecelli eder. Köylülerin şarkılarını besteledikleri usul ve şarkılarının vezin ve ahengi de maişetlerindeki sürat-i harekete, ahlaklarındaki tezliğe tevafuk eder.

(...) Fakat saye-i maarif-vaye-i nasip-kısmet hazret-i padişahide mekteb-i idadinin yetiştirdiği talebe meyanındaki müstaiddan ve şiir ve edebiyattaki seciye-i fıtriyeden talim ve terbiye-i fikriye ile tevsi etmekte bulunan nur-u seyyidkan memleketimizin istikbal-i edebisi için mucib-i itminan olabilir.

Halkımızın zeka-i fıtriyesi ve kaabiliyet-i şairanesi üzerinde memleketimizin teşkilat-ı tabiiyesinin çok dahli ve tesiratı vardır. Şehirlerimizin, köylerimizin civarındaki güzel vadilerin, latif çamlıkların, hoş-cereyan derelerin, ser-firazane yükselen muhib dağların manazır-ı latife ve tabiiyesi hep fikr-i beşer üzerinde hasen tesir hasıl edecek, hissiyat-ı şairaneyi uyandıracak muhassenedendir. Bu muhassen tabiiye imaret-i sanayi ile tezayyün olursa, menazır-ı bediyesini seyr ve temaşa için İsviçre'ye seyahat külfetinden istigane hasıl olur."[8]

Bu satırların Trabzonlu bir aydında yarattığı duygu ve düşüncelerin yazılabilmesi ise ancak II. Meşrutiyet'in ilanından, ve *Salname*'nin yayınlanmasından beş yıl sonra mümkün olabilmiştir. Bu dönemde Trabzon'da *Feyz* gazetesini çıkarmaya başlayan Eyüpzade Osman Nuri'nin tepkisi şöyledir:

"Vilayetin 320 Salnamesi'nin 113. sahifesinde mestur olan 'Trabzon halkının hissiyat-ı bediyeden mahrum olduklarını iddia etmek haksızlık ise de sanayi-i nefiseye rağbet eden kimseler pek azdır' ibaresini ilk okuduğum zaman kitabı yırtıp yakacaktım. Düşündüm ki kitabı yırtmakla bizde hayat-ı bediye uyanmayacak. Yüz kızarmasını bir ders-i intibah makamında telakki edip ilm ve marife olan ihtiyacın acil olduğunu anladım, teskin-i hiddet ve hararet ettim..."[9]

II. Meşrutiyet aydınının XVI. yüzyıl Osmanlı aydınındanın farkı, kendisinin veya parçası olduğunu hissettiği kültür değerlerinin yargılanmasında, yönetici devletli sınıf adına değil, vatan, yurttaşlık ve halk kavramlarıyla düşünmeye başlaması, tarafgir - yerlileşmiş - bir tepkisellik ile modernist bir aydınlanmacılığı bir arada yaşamasıdır.

Uzun alıntılı bu kısa girişle, Trabzon'da fetih sonrası ile II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı kimliği ile Trabzonlu kimliğinin çakışma ve çatışması, dört yüzyıllık zaman farkı içinde örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bu girişle, çağdaş şehir donanımının iki ayrı mekanının, kahvehane ve kitabevinin gelişimi bağlamında toplumsal tabakalanma ve kültür-siyaset tarihinin irdelenmeye çalışıldığı bu denemenin, mecburen sınırlı

8 *Salname-i Vilayet-i Trabzon, 1321*, Defa 21, 234-237.

9 *Feyz*, Sayı: 46, 2 Kanun-i sani 1324 (15 Ocak 1909) (Eyüpzade, aynı metnin basıldığı 320 yılı salnamesine gönderme yapıyor). 1321 Salnamesi'nin bu bölümü dili sadeleştirilerek *Kıyı*'da yayımlanmıştır: Emiroğlu, 1987: 10-11.

tutulmuş çerçevesine karşın içermesi gereken kavramsal kategorilerin zenginliği anımsatılmak istenmiştir. Osmanlı kimliği, alt kimlikler ve statü toplumunun ürettiği tabakaların birbirleriyle ilişkilerini irdelemeye yönelik çalışmalarla, halkla aydınların ahlaki, ideolojik, ekonomik etkileşimine yönelik çalışmalar birbirlerini besleyecektir. Burada, II. Meşrutiyet'in ilanından - çağdaş siyasetin başlamasından önce gelişip ortaya çıkan kahvehane ve kitabevi, Trabzon'da günlük yaşamın ve toplumsal kurumlaşmanın geçirdiği dönüşümün önce nesnesi ve belki sonra öznelerinden ikisi olarak anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

KAHVEHANE

İnsanların günlük yaşamlarındaki sohbet konuları ve boş zamanlarını geçirme, eğlence biçimleri, toplumsallaşma biçimlerinin yolu ve sonucudur. Çok partili siyaset, lig usulü futbol, daha dar kesimler için yeni bir film, konser, kaset ve kitap olmasa (bütün bunların artık önemli oranda televizyon kanalı ile üretilip tekrar tüketime sokulduğunu gözardı etmeden), sohbet konusu olarak cinsellik ve yakın çevre içinde tanınan kişilerin dedikodusundan başka ne kalır?[10] Konuşmaların bu 'resmi' alanından daha özelleşmiş alanına, üretilebilecek raconlara bakıldığında, toplumsal örgütlenmelerin, parti, sendika, derneğin önemi ortaya çıkar. Genel tipoloji dışına çıkan insanlar, boş vakit değerlendirme biçimlerine göre örgütlenir ve konuşurlar. Güvercin delileri, kanarya hastaları, tavla ustaları, kitap manyakları, kumar düşkünleri, akşamcılar ve siyaset tutkunları vb. kendilerine özgü mekanlarda buluşur ve sohbet ederler. Bu mekanlar içinde bugün bile ev değilse de bir kitapçı dükkanı, meyhane gibi çok özelleşmiş yapılanmalar dışında, kahvehanelerin toplumsal anlamda dernek işlevini yüklendiğini görüyoruz. Kahvehaneler derneklere dönüşürken, dernek ve lokaller kahvehaneye dönüşüyor.

Dernek, lokal, klüp değil kahvelerin de bulunmadığı zamanlarda insanların günlük sohbetleri yani toplumsallaşma ve kişileşme süreçleri nasıl gerçekleşecek, mekan ve içerik olarak nasıl bir biçim alacaktır? Lokal, kahve, lokanta, çayhane, kafe, meyhane vb. nin bulunmadığı bu toplumda, dışa kapalı, aile, mahalle içi sohbetler dışında, kamuya açık, herkesin birey olarak katılacağı bir ortam var mıdır?

Yüzyüze ilişkinin ve sözelliğin toplumu olan eskinin küçük şehirlerinin, medrese, tekke, bedestan, han, bekar odaları gibi özelleşmiş kesimleri içerenlerin dışında ve bunların yokluğunda, bu tür yerlere ihtiyaç duymayan statü toplumları olduğunu

10 Sizin de görmüş olmanız gereken, bu sorunun idealist cevabını oluşturan, tartışılan konuları kategorik olarak sınıflandırarak (kişiler, olaylar, kuramlar) insanların zihinsel yetenekleri arasında korelasyon kuran bir deyişin poster olarak işyerlerinin duvarında asılıyor olması, bir ihtiyacın saptanması mıdır?

biliyoruz. Ancak bu toplumların, bu yapısıyla köyden ne kadar farklılaşmış olduğu da bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Şehirli, (Osmanlı toplumunda) yaşamını esnaflık ve ticaretten kazanacağına göre, cami avlusu ve arastada sohbet edecektir ama bu, ortaçağın lonca sistemini andırır biçimde, herkesi statü tanımına sokan bir sohbet olmaktan öteye geçmeyecektir. Bu anlamıyla şehrin gelişmişliğini, şehirde yaşayan insanların birbiriyle dost-yaran olmadan aynı mekanları paylaştığı kurumlarının gelişmişliğiyle doğru orantılı olarak görebiliriz. Yani hizmet sektörü geliştikçe, öncelikle eğitim ve eğlence sektörü genişledikçe şehirlileşme gelişmektedir. Burjuvazi kavramının şehir kavramıyla özdeşleşmişliği de buradan çıkmaktadır. Şehirli, eğitim ve eğlencesini, gıda ve giyimi gibi satın alır. Şehirli bunun için pazara ve giderek milli pazara ihtiyaç duyar ve modern devlet olarak tanımlanan ulus-devlete verilen ideolojik desteğin içsel gerekçesi de budur.

Hamasiyat edebiyatıyla karıştırılmış geleneksel 'kış geceleri' söylencesi ise, şehirlileşememiş kültürün ürünüdür. Ortaçağ kültürel ortamının kahramanı olması gereken ozanların, ulusal değerlerimize sahip çıkma adına bir gurur vesilesi yapılarak Türkiye'de çağın kültür ajanı televizyonlara çıkartılması gibi[11], köy ve şehir farkını yok eden, dinsellikten arınmış 'helva sohbet'i edebiyatı da arkaik olması gereken bir kültüre güzellemedir. Evet, öncelikle lokanta ve kahvenin bulunmadığı, dolayısıyla tanımadık insanlarla içiçe oturulamayan toplumlarda, akşamları evlerde toplanılıp 'helva' geceleri düzenlenir.

Osmanlı devletinde kahvenin girişi ile başladığı açıklanan kahvehanenin, kahve bahane, hangi toplumsal gelişme sonucu kurumlaştığını araştırmak gerekmektedir. Bu nasıl bir gelişme ise, bu gelişme nedeniyle, aynı sebep-sonuç yanılsamasını yaratarak, devrin iktidarı da kahveyi yasaklamış, gerçekte kahvehanelerde toplanan insanları susturmak için kahve içenleri asmıştır.[12] Yoksa eskinin bozahanelerinin aynı işlevi görmesi gerekirdi.[13]

11 Ozanların çoğunlukla modernist tavırlarıyla, çıkarıl(ma)dıkları kanallardan ileride olmaları bu anakronizmin önemli bir yönüydü. Televizyonlar gösteri dünyasının hanelere ulaşmasının ucuz kanalı olurken, ozanlık da ortam/medya dışı kalarak artık işlevsizleşmektedir

12 Genel olarak konu, Osmanlı ilk ve son dönem kahvehaneleri ve Kahire, Suriye, Selanik, Mağrib, İran kahvehaneleriyle karşılaştırma için bkz. Desmet-Grégoire ve Georgeon (1999).

13 Bozahaneler üstünde durulması gerekir. Evliya Çelebi (1999, II. Kitap, 227) Ankara'da izini kaybettiği "mürşid-i kâmil" peşinden yanlışlıkla bozahaneye girişini anlatır: "şu keçe kaplı küçük kapudan içeri girmiş ola, deyü hemân kapuyu açup içeri girdim. Meğer ne gördüm bozahâne imiş. Bu kadar paşalı ve bu kadar harbende ve harkeşân ve kimi çöğür ve kimi tambura çalup bir hây-hûy kim ta'bir ü tavsîf olunmaz. Hemân biri "Evliya Çelebi! Gel bir bozacığımız iç" dedi. "Hay benim bozahâneye girdiğim gördüler" deyü hicâbımdan yire geçdim. Hemân taşra çıkup..." Bozacının şahidi şıracı hakkında Pakalın (1971), "şerbethane" maddesinde kapılarının süvesine hasır asılmasının meyhane olduğunun alameti olduğunu bildirir ki, Evliya Çelebi'nin 'keçe'sine uyuyor. Ebussuûd fetvaları

Kahvehane, kuramsal olarak, parasını veren herkesin girebileceği ve aynı saygıyı göreceği, istediği insanla oturup istediğiyle oturmayacağı kamuya açık, kapitalist ilişkilerin geçerli olduğu bir mekan, ticari bir işletmedir. Kahve kültürü olan her şehirli, her kahveye gidebilir. Şehrin özgürleştirici havası budur (madalyonun öbür yüzünde yabancılaştıran ve yalnızlaştıran ortam). İşte bu nedenle kahvehane, klasik köyle şehir ayrımının aynalarından biri olabilmektedir. Kahvehanenin varlığını toplumsal gelişmişliğin ölçütü olarak kullanan, köy, ağalık, aşiret bağlamında değerlendiren -bildiğim- üç yazar vardır. Bunlar Avcıoğlu, Beşikçi ve Bruinessen'dir.

Avcıoğlu, "beyler ve ağalar, köylüyü tam bir çember içine almışlardır. Köylü yalnız ekonomik bakımdan değil, bütün yaşantısında denetim altında tutulmaktadır. Köylerde "kahve" yoktur, yalnız "ağanın odası" vardır. Köylü burada toplanmaktadır. Büyük aşiretler şehirlerde oteller yaptırmışlardır, aşiret mensubu köylü, şehre inince bu otellerde kalmak zorundadır" anlatımıyla, kahvehane ile özgürlük arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır (Avcıoğlu, 1978: C. 2, 659).

Beşikçi (Beşikçi, 1970: 94), aynı konuyu rakamlarla destekleyerek açıklamaktadır: "Ulaştırma araçlarında görülen bu ilkel durum, haberleşme araçlarında da aynen görülür. Haberleşme konusunda önemli olan köye haberlerin nasıl gelip gittiği, nasıl yayıldığıdır. Köyde haberleşme merkezi, herkese açık olan 'kahvehane değil, tamamen ağanın denetiminde ve mülkiyetinde olan 'ağa odası'dır. Bu konuda doğu ve batı illeri arasında şu noktalarda karşılaştırma yapabiliriz:

	Kahvehane sayısı	**Köy Odası Sayısı**	**Köy-Bağlantılar Sayısı**
Doğuda 18 İl	344	321	19.406
18 İl Ortalaması	26	17	
Batıda 12 İl	2088	2527	10.078
12 İl Ortalaması	174	210	

Ağanın denetimindeki köy odasının, haberleşme ve toplanmayı nasıl denetim altına aldığı ve ne tür bir ilişki ortamı yarattığı, Bruinessen'in eserinde anlatılmaktadır: "Değerli bir konuk ya da saygın bir yaşlı, yan yatıp rahat rahat oturabilirken, gençlerin sereserpe oturması ayıplanırdı. ... Çok daha düşük statülerdeki konuklar oturmazlardı bile, girişte diz çökerek dururlardı. Birisi içeri girdiğinde, herkes ayağa kalkarak, yeni

arasında bozayla ilgili olarak "Zeyd tatlı boza alıp, evine iletip kendi içip ve ehl ü iyâline içirse, dahi helâl olur mu? sorusuna "helâl hemen bu mu kaldı, bâri evinde pişirip, varıp müfsikadan almasa olmaz mı?" diye cevap verilir (Düzdağ, 1983: 148).

gelenin uygun bir yere oturuşuna kadar beklerdi. ... Hizmetler, ağanın kendi adına çalıştırdığı qehweci tarafından yapılırdı. ... Köylüler her akşam orayı ziyaret etmek durumundaydılar. Biri, herhangi bir akşam gelmese, ertesi gün neden gelmediği sorulurdu. Birkaç gün görünmeyen biri, ağa ve yaşlılarca sertçe azarlanırdı. 'Ne biçim adamsın sen, küçük karının boş gevezeliğini dinlemeyi mi tercih ediyorsun? Burda konuşulanlar seni ilgilendirmiyor mu? Erkek misin yoksa kadın mı?'" (Bruinessen, t.y.: 106).

Köy odasının, aşiret-ağalık sisteminde 'mahkeme'ye dönüşmesi de söz konusudur. En azından köy odası, köy ileri gelenleri ve yaşlılarının tahakküm sahası dışında toplumsal yaşam alanı bırakmayan bir mekandır.[14] Kahvenin köylere girişi, görece yakın bir zamandadır. 1945'te köylerin % 13'ünde kahve varken, 1960'da bu oran % 30'a çıkmış, 1970'de % 50'yi aşmıştır (Beeley, 1970: 475-93).

Şehirlerdeki 'selamlık', 'yaran' gibi çeşitli adlarla anılan, belirli kurallara göre kurumlaşmış toplanma-eğlenme gelenekleri[15], iktidarın bütün topluma dayatıldığı mekanlar değil, sınıfsal statüye ve bu sınıfın büyüklüğüne göre seçilmiş ilişki ağına göre belirlenen, 'klik' örgütlenmeleri olarak tanımlanabilir. Zaman geçirme yöntemi de buna göre daha fazla eğlence-boş zaman geçirme biçiminde oluşmuş, ciddiyet ve amaca göre örgütlenme, gündeme giren olaylara bağlı kalmıştır.

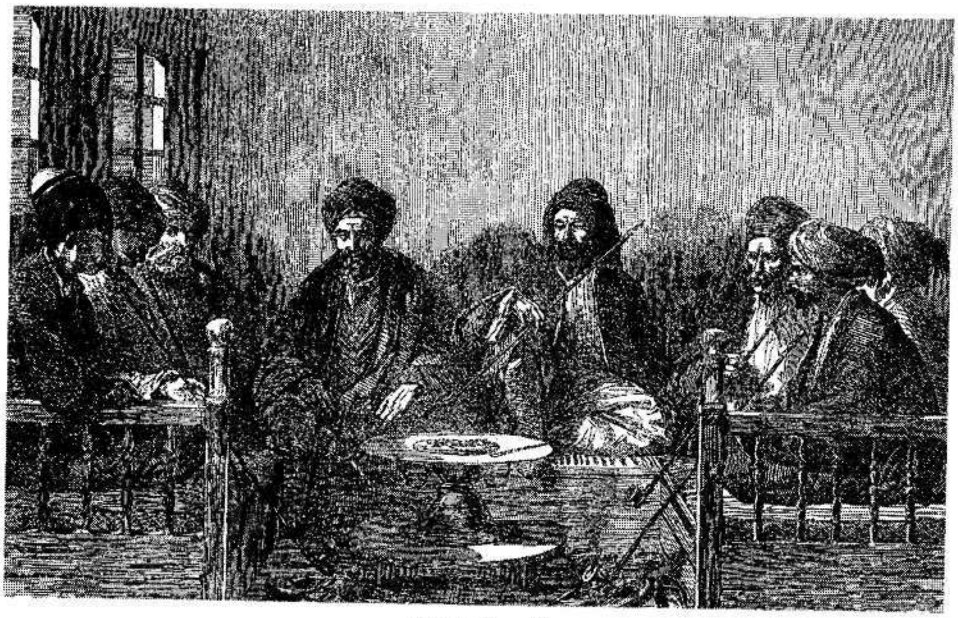
Kısaca, ölmekte olan gelenek diye ardından yas tutulan Çankırı yaran geleneği üstünde örnek olarak durulursa, burada geçirilen zamanın, bugünün renkli dünyasında, çocuklar için dahi sıkıcı geleceği, gençler zamanında ne kadar 'ağır' takılır olurlarsa olsunlar, o günün anlamıyla erkeklik sınavına girerken, bugünkü anlamıyla sonuçta çeşitli oyunlar oynadıkları ortadadır. Ancak zamanında, yaran geceleri sona erdiğinde, gençlerin bu terbiye-toplumsallaşma mekanından yoğun duygularla, ağlayarak ayrılmaları da anlaşılır bir gerçektir.[16]

Bu genel anımsatmadan sonra, Trabzon'da toplumsal kurumlaşmanın tarihini bu boyutuyla araştırdığımızda, 1946 yılında Trabzon Halkevi dergisi *İnan*'da çıkan Nesip Yağmurdereli'nin (1946b: II, 6-7), "Eski Yıllarda Trabzon'da İçtimaî ve İktisadî Hayat" adlı yazısında Trabzon'da Meşrutiyet'ten önce eğlence yaşamının, bayram günleri, düğünler ve gece toplantılarına "inhisar ettiği"ni belirttiğini görüyoruz. Anadolu'da 70'li yıllara kadar yaygın olan 'bayram yeri' kurulması geleneği ile düğünleri

14 Gümüşhane'nin kahve bulunmayan fakir dağ köylerindeki köy odaları 1980'lerde halen bu ilişki sisteminin aracıydılar.

15 Burada, yaygın olduğu anlaşılmakla birlikte, dar arkadaş gruplarıyla 'icra edilen' zevk-alem-kadın oynatma gelenek ve eğlencesini konu edinmiyoruz; bkz. Şenel, 1994: 133-35; Lermioğlu, 1949: 77.

16 Çankırı yaranı'nda şehirden köylere gidildikçe oynanan oyunların, köy toplumlarında hep olduğu gibi, cinsellik dolu olduğu, sansür edilen, şehirlilerin hayal bile edemiyecekleri bir gerçektir. Yaran'da, özellikle 'kent yaran'ında' oynanan oyunlar ilgili genel bilgi için bkz. Tezcan, 1989: 24-28 ve Kıymaz, 1996; 35-36.



"Kahvehane"

konumuzdan çıkardığımızda, gece toplantılarının, 'selamlık' ve 'helva sohbetleri' başlığı ile, eşrafa ve orta sınıfa ait aynı nitelikte iki ayrı toplumsal örgütlenmesi olduğunu görüyoruz: "Şehrin yüksek tabakasının gecelerini geçirdikleri yerler selamlıklardı. Selamlıklar kendilerine göre usul ve ananeleri olan bir teşkilattı. Şehrin zengin ailelerinin birer selamlığı vardı. Boztepe'de Nemlizade selamlığı, Pazarkapı'da Kundupoğlu, Nimbıyıkoğlu selamlıkları, Çarşı Mahallesi'nde Eyüboğlu Ali Efendi ve Hacı Kadıoğlu selamlıkları bunların en belli başlılarındandı.

Bunlardan başka küçük büyük bir çok selamlıklar daha vardı. Selamlıklarda semtin ileri gelenleri sözü sohbeti dinlenir zarif adamlar toplanırlar, memleketin muhtelif ihtiyaçları üzerinde konuşurlar, aileler arasında husule gelen gerginlikleri mahkemelere düşmeden hallederlerdi.

Selamlıkların belli başlı eğlencelerinden biri de helva sohbetleri idi. Helva sohbetleri daha ziyade orta seviyenin toplandığı selamlıklarda tertip edilirdi. Bu gün dahi yaşamakta olan bu eğlencelerin cazip tarafları çoktur.

Denebilir ki o devrin uzun kış gecelerini yalnız başına dolduran bu helva sohbetleriydi. Selamlıkların geniş odaları yumuşak erkan minderleriyle döşenirdi. Günlük hayatın, yüzlerinde en küçük ıztırap kırışığı bırakmadığı mesut insanlar bu rahat minderlere gömülürlerdi. Bir taraftan kahveler, tütünler içilirken fıkralar anlatılır, kıssalar nakledilir, nükteler yapılırdı. Nihayet ortaya pırıl pırıl kâr-i kadim bir mangal

konulur, üzerine bir divan sinisi yerleştirilirdi. Ve helva başlardı. Helvanın kendine göre manileri vardır. Bu maniler hem hareketlidir, hem nüktelerle doludur.

Sohbetin sonunda, ertesi gece toplanılacak selamlık sahibine bir tabak helva gönderilir, bu suretle hazırlanma haberi verilmiş olurdu. Yazları şehrin muhtelif mesirelerinde 'kuzu alemleri' yapılırdı. Boztepe'de Ahievren Dede dergahı, Ayasofya camiinin avlusu, Kavak Meydanı'nda Mevlevi denilen yer, bu alemlerin en çok yapıldığı semtlerdi." (Yağmurdereli: 1946b).

Yağmurdereli, dışa kapalı bu sınıfsal yaran/klik örgütlenmesi dışında, "eski hayatımızda, bilhassa İstanbul'dan uzak şehirlerimizde, tiyatro, sinema, kulüp ve buna benzer eğlence yerleri" bulunmadığını belirtirken[17], kahveler hakkında şu bilgileri verir: "Meşrutiyet'ten evvel Trabzon'da kahve hayatı şimdiki gibi rağbette değildi. Kahve müşterileri de bugünkü kadar bol ve çeşitli olmayıp muayyen yaştaki insanlardı. Kahvehaneler orta yaşlıların, bilhassa ihtiyarların sırf birer kahve içip bol bol sohbet etmelerine ve dinlenmelerine mahsus yerlerdi. Kahvehanelerin kendine göre bir adabı ve müşterilerinin bir terbiyesi vardı. Yaşını başını almamış, henüz genç ve körpe delikanlıların buralara gelmesine o zamanki terbiye müsait değildi."[18]

Çarşıyla ev, kamusal yaşamla özel yaşam alanı arasında bir işlev sahibi olan kahvehanelerin, erkeklerin gece entarisiyle gittikleri mahalle kahvesi, hemşehri kahvesi, semai, karagöz, meddah kahveleri, esrar ve kumar kahveleri, okumuş tayfanın devam ettiği 'kafe' benzeri kahvehane ve kıraathanelerle çeşitlenmesi, yani müşterilerin çeşitlenmesi ile, tarafsız, ulaşılabilecek, açık alan olarak yaygınlaşması arasındaki ilişki şehirleşme sürecinin de göstergesidir. Kahveye herkesin gidemediği aşama da bu süreçte bir ara aşamadır. Trabzon'da da eşraf selamlıklarının geçerliliğini sürdürdüğü ortamda kahvehaneler, yüksek sınıfın halk arasına karışması sözkonusu olamıyacağına göre,[19] ara tabakaya seslenmektedir. "Kalburüstü tabakadan hiç kimse kahveye gitmez.

17 Yağmurdereli, (1946b: I, 10-11) "eski nesil şüphesizki şimdikinden daha güzel eğlenmesini biliyordu" diye duygularını belirtmeyi de ihmal etmemektedir.

18 Yağmurdereli, 1946b. Kahvede yaşlılarla gençler aynı şeyi yaptıklarından, aralarındaki farkı yok edecek bu mekanlarda biraya gelmeleri de küçük şehir, mahalle ve köy toplumlarında düşünülemez; eski terbiyeye göre gençlerin büyüklerin yanında konuşmaları, bacak bacak üstüne atmaları, sigara içmeleri, kağıt oyunu oynamaları ayıptır. 70'li yılların sonlarında Maçka'nın bir köyünde genç ve yaşlı kahveleri ayrıyken, yaşlıların yaşlı kahvecisinin hastalanması sorun olmuş, kahveden kesilen yaşlılar, kahvecinin tedavisi için aralarında para toplamışlardı. Gençlerin sigara içmesinin ayıplanmasının en önemli nedeni olarak eskiden parasını kendisini kazanmamış olması gösterildiğine göre, Yağmurdereli'nin sözünü ettiği, büyüklerin bile alenen oyun oynamaya başlamadığı dönemde, gençlerin kahveye gitmesi düşünülemez.

19 Abdülaziz zamanında, Şeyhülislam Turşucuzade Ahmet Muhtar Efendi'nin, yalısından Kadıköy'e gitmek için kendi kayığı yerine "halk arasında" İdare-i Mahsusa gemisine binmesi, "yüksek makamının şerefini korumayı bilmemek" olduğundan azline neden olmuştu (1874) (Koçu, 1971: 18; Danişmend,

Dindar olmayan üst düzey seçkinler bile, halka özgü yerler olan kahveye gitmezdi."[20] Kahve, çarşı, cami, hamam üçgeninde, ara tabakaya seslenmektedir.

Trabzon'daki kahvehaneler ve toplumsal işlevi konusunda önemli bir ipucu ise, Mehmed Murad'ın 1921'de *İstikbal* gazetesinde yazdığı "Trabzon Saz Şairleri" adlı yazıdır. Bu yazıdan, Trabzon'a Anadolu'nun birçok yerinden saz şairlerinden geldiğini, Trabzon'da kahvehanelerin 'semai' kahvesi işlevini yerine getirdiğini öğreniyoruz. Mehmed Murad "her yerde olduğu gibi Trabzon'da da saz şairleri yalnız halktan, pek okuyup yazma bilmeyenlerden ilgi görmüşlerdir. Trabzon'un yetiştirdiği 'kalem şairleri' ve onların yakın dostları, saz şairleriyle konuşmayı kendileri için aşağılayıcı bir durum sayarlardı" diyor.[21]

Trabzon'a gelmiş ve bazıları uzun süre kalmış saz şairleri arasında Tokatlı Nuri Baba, Trabzon'da bir Çingene kızına aşık olduğu anlatılan Erzurumlu Emrah, Konyalı 'Menkuşlu' (küpeli) Yesari, Zileli Ceyhuni ve ikinci derecede, Kalenderi tarzda söyleyen Adli, Urfalı Serdari, Rumelili Sudai, Kayserili Rüşdi, Agehi, Gayreti, Safi, Haleti sayılır.[22] Trabzonlu Fahri ve Pulathaneli Karari yerli 'saz şairi' olmaları nedeniyle daha da ilgi çekmekteylerse de, Fahri'nin herhangi bir eseri bilinmemektedir, Karari ise Mehmed Murad'a göre "gerçek anlamda bir aşık olamamıştı".[23]

"Kahvede saz şairlerinin sohbeti olduğu gecelerde orada bulunanların sigara ve nargile içmemeleri bir gelenek ve görgü kuralı haline" geldiği, 'muamma'ların çözümünün merakla izlendiği bu kurum, Mehmed Murad'a göre "1293 yılındaki Rus harbinin yarattığı kargaşa ve ızdırap dolayısıyla tamamen" sarsılmıştır; "harpten sonra halkın ihtiyaçlarını giderecek bu tür bir gelenek yeniden oluşturulamamış ve

---

1971: 155-6). Halktan kişilerin devletliyle karşılaşmayı daha tehlikeli bulduğuna ilişkin de birçok örnek verilebilir. Manisa'da Cumhuriyet'in 10. Yılı kutlamaları sırasında valinin köyleri ziyareti anlatılırken, "on sene evvelki 15-20 yaşındaki köylü gençlerin köye herhangi bir şehirlinin gelişinde kıyıya bucağa kaçıştığına şahit olanlar, cumhuriyetin en büyük nimetlerinden olan bu serbestî karşısında hayran oldular" denilmektedir (Çelebi, 1999: 46).

20 Bkz. Carlier, 1999: 204. Yusuf Kemal Tengirşenk, (1981: 9) babası için "kadı olduğundan kahveye filan çıkmaz" der. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Giresun'da gazete reklamı veren Millet Kıraathanesi, İstanbul gazetelerini bulundurduğunu bildirdikten sonra "memleketimizin kibar sınıfının çıktığı yegane kıraathane" olduğunu belirtmektedir (Sarısaman 1999: 43).

21 Mehmed Murad (1337); bkz. Usta'nın (1996: 91-92) Osmanlıca'dan çevirerek sadeleştirdiği yeni yayımı.

22 Trabzon'a gelen saz şairleri, Trabzonlu saz şairleri ve konunun bibliyografyası için bkz. Duman (1995).

23 Mehmed Murad (1337: 97) Karari'nin şairliğini değerlendirirken, "onun aşkını ve duygularını yapmacık bir şekle koyan bulunduğu çevre idi. Eğer doğal şiir yeteneğinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde bulunduğu çevrenin etkisi olmadığı kabul edilirse, o zaman Karari'nin gerçek saz şairlerinin bulunduğu dönemlere yetişemediği ... söylenebilir ... yalnız başına başarılı olması da beklenemez" demektedir.

keşmekeşler içinde kalan halkın ruhundaki fırtınaları dindirebilecek önemli bir uğraşı bulunamamıştır."[24]

Mehmed Murad, "sonraları bu nizama riayet edilmez olmuştu"[25] diyerek kesin zamanlama vermez ve nedenleri üstünde durmazken, Mustafa Duman'ın eserinden XIX. yüzyılda doğan Trabzonlu saz şairlerinin[26] (hakkında Trabzonlu iki aydının kitap yazdığı Baba Salim dışında[27]), ulema ailesinden, medreseli, memur olduklarını da öğreniyoruz. Mehmed Murad'ın 'kalem şair'lerinin küçümsediğini yazdığı, ancak belirli kahve adabı yaratacak kadar kendi kurallarını yaratmış olan saz şairliğine Trabzonlu okumuş kesim çocuklarının gösterdiği gerçekte fazla yaygınlaşmamış bu ilgiyi, yerellik yerine Anadolu kültürünün parçası olma tercihinin yarattığını, kemence yerine sazın statüsünün daha yüksek tutulmasının yansıması, toplumsallaşma arayışının bir başka biçimi olduğunu söyleyebiliriz.[28] Trabzon'da şehirlilerin dinleyip icra ettiği müziki ile yerli halk müziğinin farklı olduğu[29], şehirlilerin kemence müziği gibi horonu da bilmediği, bayramlarda şehre gelerek bıçak oyunu oynayan köy delikanlılarının

24 Murad (1337); bkz. Usta, 1996: 93; Duman, 1995: 25.

25 Murad (1337); Bu cümle Duman'da (1995: 24) Osmanlıca çevirisiyle yer alırken, Usta'nın (1996: 92) sadeleştirdiği metinde atlanmıştır.

26 Hafız Zühtü (1811-1875), Tahir Karari Baba (1825/26-1913), Hüseyin Saip (1830/34?-1901), Zevayitli Kör Mustafa (1850-1916), Yusuf Ziya (1858-1921), Süleyman Sırrı Aygün (1876-1948), Eyüp Sabri Lermioğlu (1886/87-?), Baba Salim Öğütcen (1887-1956), Numan Sabit Osmançelebioğlu (1896-1982), Abdüşşekür Dinçer (1899-1957).

27 Hamamizade (1930) ve Yağmurdereli (1946a). Konudan uzaklaşmamak istemekle birlikte, 30'lu yıllarda 'halkçılık' anlayışının sonucu olarak 'halk'tan görülen Baba Salim'e yönelen ilgi anlamlıdır. Baba Salim düzenli öğrenim görmemiş olmakla birlikte dayısı hafız olan biridir. Büyük Taarruz sırasında Trabzon Muallimler Birliği'nde okuduğu şiirden sonra 'Baba' mahlasını almıştır. Helvacılık, mumculuk, havai fişekcilik, vb. işlerden sonra, Belediyede işe alınarak mezar memurluğu yapmış, Trabzon'da ilgi görmediği yakınması ile şehirden ayrılmış, İstanbul'da ölmüştür. Şiirlerini kitap olarak da yayımlamıştır (Duman, 1995: 60).

28 Babaannem Asiye Emiroğlu (1896-1981), TRT radyosunda kemence çalınmasını tuhaf karşılar, bunun açıklamasını kendince ancak 'devlet'in kemenceciye 'acıması' olarak yapardı. Bu yorum herhalde doğruydu ki, TRT halk müziği programlarında kemenceci Hasan Tunç (1913-1986) öldükten sonra kemence çalınmamış, Trabzon türküleri bağlamayla icra edilmiştir.

29 "Aşık ağızlarının, mahalli ağızlardan tamamen ayrı olduklarını bir daha yazalım. Gerçi resitatif oldukları için iki tarz yeknazarda birbirinin aynı gibi görünse de, birincilerin vasfı 'her yerde birbirinin aynı olmak', diğerinin hususiyeti ise 'bir mevki ağzının diğer bir mevki ağzına benzememesi'dir" diyerek konuya kuramsal açıklık getiren Mahmut Ragıp Kösemihal, 1929'da Dar'ül-elhan derlemelerinde edindiği bilgilere dayanrak "... sazlı aşıklar seyyar oldukları için bütün Anadolu'nun usulsüz aşık ağızları birbirinin aynı gibidir; nitekim, Trabzon'da ne dinlediysek Erzurum ve Hasankale'de onu bulduk" demektedir. Bu bilgileri aktaran Şenel, (1994: 145) konuyu müzik açısından incelemektedir. 'Klasik Türk Müziği'nin Trabzon'daki hikayesi için bkz. Baylan (1991). Toplumsal değişme ile kemençe-sazın statülerine ilişkin bkz. Stokes, 1998: 149-163.

ilgiyle seyredildiği anlaşılmaktadır.[30] 1293/1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra ise, zaten ihlal edilmeye başlanmış olan adabıyla, saz şairlerinin eski ilgiyi çekmediği, bu 'kültür'ün kahvelerde kaybolduğu anlaşılıyor.

1878 Savaşı'ndan sonra kahvehaneler gerçekten nitelik değiştirdiyse, bunun yaşanan ekonomik bunalım, Kafkasya'da ve Trabzon vilayetinin doğusunda Rus işgalinde kalan yörelerden gelen yoğun nüfus göçü, Abdülhamit dönemi siyasetinin toplumsal yaşamın her alanını denetlemeye çalışan havasının egemen olmasıyla, Tanzimat'tan I. Meşrutiyet'e uzanan dönemde egemen olan reformcu, kalkınmacı, kitlelere daha güvenle ve dolayısıyla demokrat katılıma daha olumlu bakan ideolojik yaklaşımın yok edilmesiyle[31] ilgili olduğu söylenebilir. Şehirde yabancı sayısının ve işsizin arttığı bu ortamdan kahveler de etkilenmiş olmalıdır ki, Yağmurdereli'nin 1940'lardan kahvelere bakarak sözünü ettiği 'eski terbiye', 1880'lerde 'yeni terbiye' olarak görülmüş olmalıdır.[32] Trabzon kahvelerindeki benzer bir nitelik değişimini de 1980'lerde Bekir Gerçek (1992: 100-105) dile getirmektedir: "Yukarıda sosyal ve mekansal özelliklerini sıralamaya çalıştığım kıraathane mekanlarının kentin kültürlenmesine, kentlilik bilincinin gelişmesine katkıları yadsınabilir mi? Bugünkü kıraathane (pek kalmadı ya), kafe, atari, okey vb. salonlarını (bizim olmayan isimleriyle) hatırlayalım."

Trabzon'da kahvesini bu aşıklara açan Mazlumoğlu'ndan başka, hakkında bilgi edinebildiğimiz en eski kahveci de bu şairlere konu olan, Sohum Feneri'ni Rusya'dan alarak getiren ve bu 'hizmet'i ile işlediği bir suçtan dolayı aldığı ceza affedilen Pirağazade Mustafa Reis'tir. Mustafa Reis birçok destana konu olduğu gibi, hakkında en ayrıntılı bilgileri de Aşık Tahir Kararî Baba'nın yazdığı "Mustafa Ağa Destanı" vermektedir. Daha sonra kahvehane açan Mustafa Reis, kabadayılardan Tozoğlu Rahmi tarafından lokantada yemek yerken bıçaklanmış, cenazesi büyük kalabalığın katılımıyla kaldırılmıştır.[33]

---

30 Şenel (1994: 147-151; yazılar: ek I ve II, 255-61), Dârü'l-Elhân'a Trabzon'dan Murat Tekin'in 1922'de gönderdiği "Trabzon'da Oyunlar ve A'dat" adlı yazı ile aynı dönemde gönderilen "Trabzon Rakısları" adlı yazarı bilinmeyen yazıyı değerlendirerek, şehirde kemençe ve horonun fazla bilinmediğini, Trabzon'da 1929, 1937 ve 1943 yıllarında yapılan müzik derlemelerinde şehrin müzik kültürünün (söylenen parçalar ve çalınan sazlarla) aşık ve fasıl tarzında olup, Trabzon'un yerel özeliklerinden uzak olduğunu fakat zaman içinde kemençenin baskın hale gelmeye başladığını tesbit eder.

31 Osmanlı devletinin Tanzimat'tan itibaren kahvehane karşısında tutumu konusunda bkz. Georgeon, 1999: 43-85. Abdülhamit 'istibdad'ı konusunda önceki dönemin ortamıyla yapılan karşılaştırma, sonraki dönemin olanaklarıyla yapılandan daha öğretici olacaktır. Trabzon'da basılan kitaplarla ilgili böyle bir karşılaştırma aşağıda yer alacaktır.

32 Daima yeni 'yeni'lerin ortaya çıkmasıyla, klasiklerin de kendi içinde (eski, gerçek eski olarak) tabakalaşmaya yol açması, eski formların aslına sadık icrasının da belirli çevrelerde gündemden çıkmadığı müzikte daha barizdir. Bu konuda müzik için Belge (1980)'e bkz.

33 Duman, 1995: 39-42. Sohum Feneri söylence ve destanları için bkz. Duman, 1991: 8-9.

Fener olayının 1835'de olduğu tahmin edilmektedir; bu yıl Karari on yaşında olduğuna göre, destanın yazılış tarihi hakkında ona göre tahmin yürütülebilir. 'Ekabir'in, 'avam' arasına karışmayarak,[34] kahveden uzak durup selamlıklarda toplanmasının, statüleri adına ne kadar doğru olduğu da bu cinayet kaydıyla onaylanıyor.[35]

Trabzon gibi bir liman şehrinde halka açık otel, lokanta, meyhanelerin her dönem mevcut olduğunu düşünmek gerekse de, bunların toplumsal anlayış ve ilişkilere göre nitelik, biçim ve müşteri değiştirdiğini de saptamak gerekir.[36] 1880'lerden itibaren, en azından orta, orta üst sınıfların da devam edebileceği yerlerin açıldığı tahmin edilebilir. 1870 yılında ikincisi yayımlanan, devletin resmi yayını olan *Trabzon Vilayet Salnamesi*'ne göre Trabzon'da 131 kahvehane bulunmaktadır. Trabzon Vilayeti'nde üç yerleşim birimindeki kamuya açık yapıların sayısı şöyledir:

	Meyhane	Kahvehane	Cevami ve Mesacid	Kilise	Han	Tekye	Dekakin	Mağaza	Hamam
Nefs-i Trabzon	51	131	44	19	33	8	1232	441	12
Nefs-i Samsun	15	78	8	3	22	6	588	200	10
Rize Kasabası	2	14	21	2	1	2	351	47	2[37]

34 Her ortama girilemiyeceği konusunda genel hayat dersini 1069 yılında Yusuf Has Hâcib de (1991: 332; Karahanlı Türkçesiyle aslı için bkz. 1979: 460) veriyor: "Bunların dışında başka ziyafetlere davet ederlerse, bunlara gitmemek daha iyidir, gönlün yaralanır./ Oturma yeri yarım-yamalak olur, duracak yeri bulunmaz, ey asil nesepli insan, kalbin kırılır./ Ya ziyafettekiler sarhoş olup, kavga ederler, yediğin içine sinmez, sadece canın sıkılır./ Bir doyumluk bu yiyecek için, kendini zorla itibardan düşürme."

35 Kahvehane işletmek, çeşitlenen 'karmaşık' toplumsal ilişkiler içinde, biraz da kabadayılık gerektiriyordu. "Kahvehanenin patronu, mahallenin namusunu koruyan, biraz haydut biraz hâmi görünümlü kabadayılardan biri olabilirdi." (Georgeon, 1999: 54). İstanbul'da da, yeniçeri ortalarının sahiplendiği kahvehanelerin öncelikle yaygınlaştığı görülmektedir. Örneğin Yeniçeri Ocağı kaldırıldığında Tokat'ta isyan eden eski ocaklı önderlerden biri de Kahveci Kazım'dır ve isyan bastırıldıktan sonra İstanbul'daki gibi Tokat'ta da kahvehaneler kapatılıp yıkılmıştır (Cinlioğlu, 1951: 8-9).

36 Ebussuûd Efendi'nin, "Çarşıda ta'âm eden imamın azli lâzım olur mu?" sorusuna "Mu'tadı ise olur" fetvasını vermesi ve tanıklığın makbul olmasını engelleyici davranışlar arasında "pazarda ta'âm ekl"ini sayması (Düzdağ, 1983: 69, 137), kamuya açık yerlerde yemek yenmesinin hükümleri olarak değerlendirilmelidir!

37 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1287 (1870)*, Cilt 2, 96-97 (191). 1843-44 yıllarında Doğu Karadeniz'i gezen Karl Koch, Sürmene, Rize ve Pazar kahvelerini anlatır, gece kahvede yatar ve Pazar'da iki derebeyinin iki kahve işlettiğini anlatır (Koch, 1991: 3, 5, 8, 76-78).

1870 yılı *Salnamesi*'nde bu konuda devletin yaklaşımının ne olduğunu gösteren bir ipucu da "Tashih ve İlave" bölümünde bulunmaktadır. Buna göre "nefs-i Trabzon kıraathanesi müdürü Ahmet Efendi, nefs-i Samsun kıraathanesi müdürü Muhammed Efendi, nefs-i Rize kıraathanesi müdürü Mehmed Efendi"dir.[38] 1864 yılında Vilâyat Kanunu'nu çıkararak idari örgütlenmesini yeniden düzenleyen, yönetim ve hizmet anlayışında yenilikler getiren, vilayetlerde kurduğu matbaalarda gazete ve salnameler yayımlamaya başlayarak, tebasıyla yeni iletişim kanalları yarattığı sırada devletin, kıraathanelere de müdür atayarak, bu toplumsal mekanları da tasarladığı 'modern ve kalkınmacı' görüş doğrultusunda örgütlemeye çalıştığını düşünebiliriz. Cumhuriyet devrinde de dönem dönem basına yansıyan Milli Eğitim Bakanlığı, Gençlik ve Spor Bakanlığı, Kültür Bakanlığı'nın, "gençleri kahvelerden – ve zararlı akımlardan - kurtarma" projeleri çerçevesinde, kahvelere yönelik gerçekleşmeyen tasarılarını çağrıştıran bu müdürlüklerin, 1871 yılında yayımlanan üçüncü ciltte de önce unutularak yalnız Samsun ve Rize müdürlerinin gene "Tashih ve İlave" bölümüne eklenmeleriyle,[39] işlevsel olamadıkları, ve bir daha adları geçmeyerek, kaldırıldıkları anlaşılıyor.[40]

Oysa 1871 yılında Trabzon'da bulunan kahvehanelere 4 de gazino eklenecektir.[41] 1876'da, öbür rakamlar aynıyken kahvehane sayısı 150, gazino sayısı 10'a çıkmıştır, 66 da 'oda' vardır.[42] 1881 yılında yayımlanan 12. Salname'de aynı sayılar tekrarlandıktan sonra Trabzon salnamelerinde 'musakkafat' istatistikleri bir daha topluca yer almamış, ancak Trabzon merkez ilçe dışında, ilçe ve bucaklarda bulunan yapılar, ilgili bölümlerde zaman zaman yer bulmuştur. 1904 yılında örneğin, Vakfıkebir'de 6, Tonya'da 2, Yomra'da 5 kahvehane bulunduğunu öğreniyoruz.[43]

Akçaabat'ta 1876'da hiç otel ve lokanta kaydı yokken, 4 han, 47 oda, 17 kahvehane bulunmaktadır;[44] 1904 yılında ise bu ilçede 2 lokanta, 2 gazino, 20 kahvehane, 3 han

---

38 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1287 (1870)*, Cilt 2, 313.

39 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1288 (1871)*, Cilt 3, 184 (347).

40 'Kıraathane' fikri, Osmanlı akademisi olarak adlandırılabilecek, dönemin aydınlarının bilim, kültür, eğitim alanlarında gerçekten etkin örgütlenmesi olan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yayın organı *Mecmua-i Fünun*'da 1864 yılında (2. Cilt, Sayı: 22) yayınlanan yazıda da görülür. Cemiyet bir kıraathane açmıştır ve burada her dilden gazete bulundurmaktadır. "İstanbul'da imtiyazlı kişilerin toplanmasına uygun yerler olmadığı için sözkonusu kıraathanede kitap ve gazetelerin incelenmesinden başka gelip giden dostlar ile kaynaşma ve sohbet de yapılabilecektir." 1864 yılında İstanbul'da da 'imtiyazlı kişiler'in toplanmasına uygun mekan sorunu olduğu görülmektedir. Devletin 1870 yılında aydınların bu düşüncesinden esinlenerek taşrada uygulamaya koymaya çalıştığını düşünmek herhalde zorlama olmaz. Bkz. Kocabaşoğlu, 1984: 65-67.

41 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1288 (1871)*, 106-107.

42 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1293 (1876)*, Cilt 8, 106-7 (263).

43 *Salname-i Vilayet-i Trabzon 1320*, Defa 20, passim.

44 *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1293 (1876)*, Cilt 8, 106-7 (263).

ve 1 'hotel' vardır.[45] 1946 yılında 3 han, 4 otel, 17 kahvehane, 1 pansiyon dairesi, 3 lokanta, 3 aşçı dükkanı, 12 oda bulunduğuna göre (Lermioğlu, 1949: 39), Akçaabat'ın iki dünya savaşından ve ekonomik buhran yılları ve piyasanın daralmasından ne kadar etkilenmiş olduğu açığa çıkar.

Trabzon ve ilçelerinde 1880'lerden itibaren 'oda' ve 'han'ların yanında lokanta ve oteller açıldığı, meyhane ve kahvehanelere gazinolar eklendiği anlaşılmaktadır. Trabzon'un 1830'lardan itibaren Karadeniz'e giren buharlı gemilerle Avrupa ve dolayısıyla kervanlarla İran ticaretine açıldığı,[46] Tanzimat sonrası devletin yeniden yapılanma programı içinde vilayet merkezi olarak yeni kurulan idari ve hizmet örgütlenmesinden pay aldığı ve inşaat faaliyetlerine sahne olduğu bilinmektedir. İkinci Meşrutiyet döneminde basın hayatının başlamasıyla, hizmet sektörünün canlanıp genişlemesinin tanıklıkları artmaktadır. Gazetelere ilanlar verilmekte, İstanbul kartpostallarına da konu olan 'sokak berberleri' yerine 'perukar'lar, eczahaneler, yabancı dil kursları, bankalar, oteller açılmaktadır.[47]

1888 yılında, Moliére'den uyarladığı *Ayyar Hamza* ile ünlenen (Direktör) Ali Bey Trabzon valisi olmuştur. Ali Bey Trabzon'da da tiyatro faaliyetine devam edip, kendi yazdığı *Hazreti Yusuf* adlı oyunu da şehre gelen bir canbaz kumpanyasına oynatmıştır. Trabzon alaybeyinin de (vilayet jandarma kumandanı), şehre gelen tiyatro grubuna oynanması için eser yazıp verecek kadar sanatsever olduğu Ahmet Fehim Bey'in anıları arasındadır (Alpman, 1977: 38-40). Yağmurdereli'nin bizde yok dediği tiyatro da artık Trabzon'a gelmiştir.

Yirmi yılda Trabzon toplumsal yaşamında yaşanan değişiklik büyüktür. Artan ticaret hacmi ve nüfus, genişleyen ulaşım ve haberleşme olanakları ve yükselen eğitim, büyüyen bürokrasiyle birlikte şehirde hizmet ve eğlence sektörünün hizmetini talep eden nüfusu da yaratacak ve geliştirecektir. 'Ekabir' için değilse de, orta sınıfa has 'kahve' işlevi görebilecek mekanların açıldığını düşünebiliriz. 1880'lerde bu gençler için yeni ilgi alanları ve bunlara uygun toplanma yerleri oluşmaktadır. Bu da kitapçı dükkanıdır.

KİTABEVİ

Trabzon'da ilk sahaf dükkanı 1839'da Tanzimat'ın ilanından sonra Aktarlar çarşısında açılmıştı. İlk sahaflar hacı, müezzin, hocadır. Trabzon kültür tarihinin bugüne birçok çalışmasının yalnızca adı kalmış olan araştırmacısı Hamamizade İhsan,[48] *Trabzon'da*

45 *Salname-i Vilayet-i Trabzon 1320*, Defa 20, 199.
46 Bkz. Turgay, 1994: 46-47 ve Turgay 1982: 287-318.
47 Bkz. Emiroğlu, 1992: 112-115.
48 Bkz. Kayaoğlu, 1988: 8-11.

İlk Kitapçı Kitabi Hamdi Efendi ve Yayınları[49] adlı küçük fakat her satırı bilgiyle dolu eserinde bunlardan ilkinin Tonyalı Hacı Hasan Efendi olduğunu söyleyerek başka adlar da sayar. Bu kişilerden Hacı Musa'nın adı, kütüphanemde bulunan 1316 (1899) tarihli Mehmet Hulusi yayını, İstanbul'da Mahmud Bey Matbaası'nda basılmış *Ahter-i Kebir*'in künye sayfasının arkasında matbu olarak bulunan "Satılan Mahaller" listesi içinde bulunmaktadır. Listede İstanbul ("Fatih Sultan Mehmed Han Kütüphanesi altında sahaf İbrahim Efendi dükkanı"), Erzurum, Konya, Uşak, Bursa, Samsun, Bartın, Selanik, Amasya, Antakya, Adana, Sivas, Siroz, Maraş ve Trabzon sayılmaktadır; Trabzon'da satıcısı Sipahipazarı'nda Hacı Musa Efendi'dir. Hamamizade İhsan bu dükkanlarda bazı yazma din kitapları, Arapça kitaplar, medrese ve halk kitapları satıldığını yazdıktan sonra nedenini de bildirir: Medrese kitaplarının sürüm nedeni "medreselerin sarf, nahiv ve mantık derslerinin her birinden ikişer sene imtihan verenler"in "askerlikten kurtul"malarıydı. (Hamamioğlu, 1947: 5-6).

"Yeni eserlerin" ilk kitabevi ise Hamdi Efendi tarafından 1885 yılında kuruldu. Hamdi Efendi, hocası Tarakçızade Zühtü Efendi'den İsagocu'nun Türkçe'ye çevrilmesini istemiş ve hocası bu isteğini yerine getirince bunu İsmail Hakkı matbaasında bastırarak sahaflığa başlamıştı. O yıl, babası Rasim Efendi'nin tütün kıyıp sattığı Uzun Sokak'ta açtığı tütüncü dükkanı içinde kırtasiye ve hırdavat eşyası ile birlikte kitap satışına başlamıştı. Dükkanına mal almaya İstanbul'a gittiğinde Zehirzade Tahir Efendi'nin öğüdü ile yeni eserleri de alıp getirdi. Bunların sürüm bulması ile Ahmet Mithat, Muallim Naci, Sezai, şair Mehmet Celal ve benzerlerinin kitaplarını Trabzon'a getirip sattı. Dükkana yeni eserlerin yaptığı iyi işle "Ayine-i Efkâr" adlı bir tabela astı. "Hemşehri gençlerde de yavaş yavaş kitap alıp okumak, evinde bir kütüphane edinmek hevesleri uyanmada. Bunlar arasında şimdi şu adlar sayılıyor: Hartamaszade Baki, Duyun-u umumide Başkatip Hüsnü, Ustazade Nazmi, Halil Nihat ve daha sonra da ben [Hamamizade İhsan]".

Yeni kitapların satışı elliyi, altmışı buluyordu. Hamdi Efendi yeni kitapların daha pahalı oluşu nedeniyle, kitapları geceliği yirmi paradan okumaya vermeye başladı. 1892-93'den itibaren iptidailerin artmaya başlamasıyla onların kitaplarını da basmış ve *İkdam*'ın koleksiyonunu getirtip aylığı on beş kuruştan okumaya vermeye başlamıştı. Trabzon'da okuyucu sayısını artıran ise 1898 Yunan Savaşı oldu. Gazeteler çok sürüm kazandı; "Trabzon'da okuma zevki o zamandan başladı diyebiliriz" (Hamamioğlu, 1947: 8).

49 Yazarın adının tanındığı biçimi ile değil İhsan Hamamioğlu olarak yazıldığı, matbaası belirtilmeyen bu kitabın künyesinde "İstanbul - 18 Ocak 1947" ibareleri bulunmaktadır. Trabzon kitapçılığı, yayınlanan kitaplar ve Hamdi Efendi ile ilgili birçok çalışmada kaynak olarak bu kitap kullanılmıştır. Doğrudan bu kitabı tanıtıp özetleyen ve Hamdi Efendi'nin yayın listesini veren bir makale de Özer'indir (1989: 8-10).

Yunan Savaşı Trabzon'da coşku kaynağı oluyor ve habere, gazeteye, sonuçta da okumaya ilgiyi artırıyor. Yunan Savaşı'nın Trabzon'da nasıl karşılandığı da Hamamizade İhsan'da var: "O günler de ne günlerdi ya... Yüzlerde sevinç eserleri, her gün çarşı, pazarda, kahvelerde, her yerde zafer seslerile dağılıp kapışılan "ilave"ler, risaleler ve türlü resimler...Büyüklerden alın da, vaktin kumandanlarından "Seyfullah Paşa"yı, Seyfi Paşa diye okuyan bazı çocuk arkadaşlarımıza varıncaya kadar bu ilavelerle risaleler, mekatib-i iptidaiye denilen ilk mekteplerde bile elden ele gezmede. Hiç unutmam bir ay kadar süren harbin sonlarına doğru bir gün Sadrazam Halil Rifat Paşa imzasile vilayete gelip yayınlanan bir telgraf aynen şöyle: "Fesupanallah bu herifler o kadar korkmuşlardır ki şüphesiz üç güne kadar Atina'ya girilecektir."

Kitabî Hamdi Efendi dükkanını büyütürken, okuyucularla kitapçı dükkanında sohbet meclisleri de kurulur... "Burada uzun bir hasır kanepenin üstünde - adı geçen hemşerilerle - bazan fazıl ve şair İbrahim Cudi, Hatipzade Emin ve Arnavutzade Ahmet efendiler gibi tanınmış simalarla çok faydalı sohbetlerimiz olurdu" (Hamamioğlu, 1947: 6-9).

Bu ortamı besleyen ilk öğe Trabzon'da öğrenim kurumlarının gelişimidir. 1839'da Meclis-i Umur-u Nafia'nın sıbyan mektepleri açılması kararından sonra, Trabzon'da 1852'de usul-i cedit mektepler açılmış, 1863'de rüşdiye, 1867'de ıslahane, 1879'da askeri rüşdiye, 1887'de (1910-11'de sultani'ye çevrilen) idadi, 1889'da darülmuallim, 1891'de inas rüşdiyesi açılmıştır.

Trabzon'da Rumların XVII. yüzyılda başladıkları okul (Fronstistirion) açma girişimleri, çeşitli denemelerden sonra 1833'de Rusya'dan eğitimci getirerek, 1840'da okulun eski öğrencilerinden Konstantin Ksanthopulos'u Atina'ya eğitime ve daha sonra pedagoji eğitimi için Almanya'ya göndererek, 1850'de Atina'dan gelen öğretmenle Trabzon'daki eğitimin Yunanistan eğitim sistemiyle bütünleşmesinin (mezun olanların Yunanistan okullarına girebilmesinin) sağlanmasıyla ciddi sonuçlar vermiştir. Anadolu'nun fakir bölgelerinde bile gurbetçi Rum hemşehrilerin maddi manevi desteğiyle okulların açıldığı bu yıllarda,[50] Trabzon Rum eşrafının kendi içinde egemenlik mücadelesinin aldığı çeşitli biçimlere karşın 1850'li yıllardan itibaren eğitim konusunda ciddi adımlar atılmış durumdadır (Yerasmios, 1997: 281-303).

1856 Islahat Fermanı sonrasında gayrimüslim 'millet'lerin yeniden düzenlenip sözkonusu halkların ayrı kurumsallaşmasının yaratılması, Osmanlı milleti yaratma ve merkezi devlet projesiyle bir yanıyla çelişkili olmasına karşın, gayrımüslimleri geleneksel yapılanmalarından ve kilise etkisinden kurtarmasıyla gelişen orta sınıf şehirli taleplerine ve modernist genel anlayışa uymaktadır. Milli örgütlenmeler milliyetçi ideolojinin gelişimini bütün Osmanlı topraklarındaki gayrimüslimler arasında hızlandırırken,

50 Genel durumun örneklemesi olarak aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Benlisoy ve Benlisoy (2000).

Trabzon'un Avrupa ticaretine açılmasından ekonomik olarak yararlanan Trabzon Hıristiyanları ve özellikle yoğun nüfusa sahip Rumlar, Rusya, Fransa, İngiltere'ye uzanan girişimci diaspora, Avrupa elçiliklerinin müdahaleleriyle kapitülasyonlar ve 1856 Islahat Fermanı'nın yarattığı hukuki-dinsel-siyasal ortam sonucu Müslüman eşrafla rekabet ve çekişme içine girmişlerdir. Aslında 1820'lerde Osmanlı-Rus Savaşı'yla başlayan gerilim, 1880'lerden itibaren Abdülhamid rejiminin uygulamaları, Ermeni sorununun büyümesi ile tarafların birbirlerinin konumlarını kabullenmek zorunda kaldıkları görece istikrarlı bir görünüm almıştır.

Trabzon'da Gregoryen Ermeni okulları yanında Amerika, Fransa misyoner okulları ve Katolikliği benimseyen Ermenilerin okulları açılmış, 1883'de İran da kendi okulunu faaliyete sokmuştur. Fakat Ermeni örgütlenmelerinin kuramsal birikimine ve radikal eylemciliğine karşın,[51] nüfus ve ekonomik ağırlıkları ile Trabzon kültür hayatında kendisini hissettiren Rumlardır. Örneğin Trabzon'da idadi açılması için Sırrı Paşa'nın şehrin eşrafıyla (ekmeğe zam yapılarak okulun maliyetinin karşılanması önerisiyle) yaptığı görüşmelerde Trabzon Rumları kendi okulları bulunduğu gerekçesiyle idadiye karşı çıkarken, bir yandan da merkezi devletin vereceği, bütün milletlerin bir arada ve Türkçe eğitim göreceği kurumsallaşmaya karşı çıkmaktadırlar.[52] Şehrin eğitim faaliyetinde Atina etkisi, Fronstistirion'un öğretmenlerinden Triantafilides'in oğlunu Perikles adıyla vaftiz ettirmesiyle simgeleşir. Perikles eğitimini Atina'da yapacak ve 1842'de döndüğünde öğretmen olacak, hem klasik Yunanca'yı öğretecek hem de yerli ağzın kaydına ve yerli kültürle ilgili kitapların yayımına başlayacaktır (Bryer, 1991: 328). Trabzon Rumlarının bir yandan Batılılaşırken bir yandan kendilerinin yalnız Trabzonlu, Hıristiyan veya Romalı değil Helen olduğunu keşfetmeleri yayınladıkları Trabzon'la ilgili kitaplarda yankısını bulur. 1866'da Perikles Triantafilides'in Atina'da bastırdığı kitapla başlayan dizi, Savvas İoannides (İstanbul, 1870), Epaminondas Th. Kyriakides (Atina, 1897), T. E. Evangelides (Odessa, 1898), I. P. Elefteriades (Atina, 1903), Ath. I. Parkharides (Trabzon, 1911) ve daha yirmi kadar kitapla devam eder.

Trabzon'da Müslüman eşrafın da benzer 'aydınlanma' sürecinden geçtiğinin simgelerinden biri Trabzon'da eşrafın öncülüğünde bir özel okul açılmasıdır. Nemlizade Hikmet Efendi'nin öncülüğünde, Nemlizade Hacı Ahmet Efendi, Mehmet Efendi ve on arkadaşı teşebbüse geçerek İstanbul'da bulunan hemşehrileri Ali Naki Efendi'yi davet ederler ve 1880 yılında Hacı Kasım Mahallesi'nde Reşit Efendi'nin evinde Mekteb-i Hamidiye altı yıllık okul olarak faaliyete başlar. Masrafları girişimciler ve öncelikle Nemlizadeler tarafından karşılanan okul daha sonra Ali Naki Efendi'nin

51 Ermeni sosyalistlerin Trabzon'daki yayınları (Bkz. Minassian, 1995: 163-237) ve Trabzon'daki 1895 Ermeni olayları örnek verilebilir.

52 Bkz. Karahasanoğlu (1991a) ve (1991b).

Ortahisar'daki evine taşınmış, yabancı dil, müzik, beden eğitimi dersleriyle ve Cudi Efendi gibi Trabzon'un en saygın öğretmenlerinin katılımıyla anlaşılan eşraf özlediği nitelikte okula kavuşmuştu. Hamidiye Mektebi bina yetersizliği karşısında Zeytinlik Sıbyan Mektebi'nin binasına (Cumhuriyet döneminde Cudibey İlkokulu) taşındı ve ilk ve orta dereceleri kapsayan bir okul oldu.[53] Trabzon'daki İngiltere konsolosu Alfred Biliotti'nin 1885 tarihli raporuna göre okulda muhasebe, hukuk, edebiyat dersleri de okutulmaktaydı ve yüz öğrencisi vardı. Yıllık masrafı 280 lira olan okulun masrafının 120 lirası (% 40'ları) Trabzonlu tüccarlarca karşılanıyordu.[54] Hamidiye Mektebi 1887'de Trabzon İdadisi eğitime başlayana kadar hizmet verdi ve bu yılda öğretmen ve öğrencileri yeni açılan idadiye nakledildi, müdürü Ali Naki Efendi hem idadinin müdürü oldu hem de yeni kurulan eğitim müdürlüğü görevini bir müddet fahri olarak sürdürdü. Bu nakil de Hamidiye Mektebi'nin eğitim derecesi ve karşıladığı ihtiyaç hakkında olumlu düşünceler doğurmaktadır.

Trabzon'un İstanbul, Bursa, İzmir gibi dönemin büyük merkezlerinde başlamış olan özel okul girişimine 1880'lerden itibaren katılmış olması, eşrafın 'burjuvalaşma'ya başladığının bir göstergesi olduğu gibi, Anadolu'nun çok yerinde özellikle Ermeni ve misyoner okullarının yarattığı kıskançlık ve rekabet duygusunu da dikkate almak gerekir. Pozitivist görüşün eğitim anlayışı ile siyasi kadro – vatandaş yaratma düşüncesi, taşrada hangi dinsel, ekonomik saiklerle kaynaşıyor olursa olsun, ortak bir yönelim içinde gelişmektedir. Cudi Efendi'nin *El Kenz-ul Esnâ fi Şerh'il-Esma'ül-Hüsnâ* kitabının, Kitabi Hamdi'nin çeşitli kitaplarının gelirini okullara bağışlamaları, ayrıca Kitabi Hamdi'nin bütün vilayete satışını yaptığı Mukaddeme-i Sohbet adını verdiği sigara kağıdı imtiyazını Islahane Mektebi menfaatine alması (her kutuda bir kuruş bu okula gidiyordu), bu genel tutumun sonuçlarıdır.

Okula öncülük eden Nemlizadeler Trabzon'un 1850'li yıllardan itibaren faaliyet alanlarını genişleten önde gelen tüccar ailesidir. Dede Hacı Haşim Efendi (ölümü 1852) hayriye tüccarıdır. 1903 Salnamesi'nde "Vilayet Eşraf ve Mütehayyızanından Hazi-i Rütbe Olanların Esamisi" arasında Nemlizade ailesinden sekiz kişi bulunduğu gibi, 1905 Salnamesi'nde Meclis-i idare üyesi Nemlizade Şükrü Efendi, Tüccar Odasından ve Vilayet Nafıa Komisyonu azası Nemlizade Hakkı Efendi, Mahkeme-i İstinaf-i Vilayet Hukuk Dairesi Azası Nemlizade Osman Efendi ve Meclis-i Beledî Azası Nemlizade Kaşif Efendi olmak üzere Nemlizade ailesinden dört kişi vilayetin önde gelen resmi-yarı resmi, atanmayla ve seçimle gelinen görevlerinde bulunduğu görülmektedir. Çalışmayı ayıp sayan ağa zihniyeti geride kalmış, şehrin ekonomisinde

53 Hüseyin Albayrak'ın şu üç eserine bkz.: 1987: 53; 1988: 22-24; 1989: 43.

54 Belediyece desteklenen ve daha fazla (120) öğrencinin okuduğu Hayriye Mektebi'nin (rüşdiye) yıllık masrafı ise daha düşük görünmektedir (150 lira); Şaşmaz, 1997: 41-53.

olduğu gibi idari ve kültürel alanlarında da artık girişim sahipleri söz sahibi olmuştur. Kitabi Hamdi Efendi'nin 1879-80 yılında Müftü Camii medresesine devam ederek dönemin en tanınmış hocalarından Semercizade Hacı Mehmet Efendi ve Tarakçızade Zühtü Efendi'den ders gördükten sonra ulema sınıfına intisab yerine baba mesleği tütüncülüğe geçmesi de, kitapçılık ve yayıncılığa başlaması da herhalde elli yıl öncesi için düşünülemezdi. Kitabi Hamdi Efendi kitap ve ilm tutkusu yanında ne kadar girişimci ruha sahip olduğunu, Hartamaszade Abdülbaki Efendi ile birlikte kurdukları suni gübre fabrikasıyla da gösterir.[55]

Kitabi Hamdi Efendi'nin yayınladığı kitaplar, Trabzon'da oluşan kitapsever çevre ve sohbetleri hakkında tam fikir veremiyecektir. Abdülhamid döneminde kitap basma imtiyazı almak uzun zaman isteyen zorlu bir uğraş olduğu gibi sansür dairesi de yıldan yıla genişlemiştir. Örneğin Kitabi Hamdi'nin bastığı ikinci kitap olarak bilinen İbrahim Cudi'nin hazırladığı *Nevadır-ı Nefise* adlı kitap Arap edebiyatından bazı hikayelerin çevirisidir ve sansüre takılıp dörtte üçüne izin verilmediğinden 32 sayfa olarak yayınlanabilmiştir (1893).

Kitabi Hamdi Efendi daha çok ders ve din kitapları basmıştır. Trabzon'da basılan bütün kitaplar açısından durum incelendiğinde, matbaanın Trabzon'a girişi ile kitap okuma merakının başlaması karşısında olumsuz bir gelişme olarak Abdülhamid'in I. Meşrutiyet rejimine son vererek siyaseti yasaklaması kendisini gösterir.

Trabzon'da da matbaanın ve basılı kitapla gazetenin öncülüğünü, 1864 yılında kabul edilen İdare-i Umumiye-i Vilâyat Kanunu'nda öngörüldüğü gibi, devlet yaptı. Esat Muhlis Paşa vali olunca (1866-1872), önce matbaa kuruldu, 1869 Nisan'ında ilk Trabzon Vilayeti Salnamesi yayınlandı ve 17 Mayıs 1869'da Vilayet Gazetesi çıkartılması için gerekli yasal süreç tamamlandı.[56]

Esat Muhlis Paşa'nın İngiltere'den getirdiği matbaa makinalarının 1901 sonbaharında eskimiş durumda oldukları ve vilayet gazetesinin basımının vilayet için aşırı bir mali yük getirdiği, sorunun ancak gazetenin devlet memurlarına uygun fiyatla zorunlu abonelik önerisiyle çözülmeye çalışıldığı, anlaşılmaktadır (Birinci, 1989: 174).

Trabzon gazetesinin devletin yasama faaliyetinin resmi tebliğleri ile atama ve nişanların yayınlanması dışında işlevinin niteliği hakkında, bugüne kalmış (1906-7 yılına ait 50 sayı ve dağınık sayılar dışında) fazla nüshası bulunmadığından, fikir yürütmemiz zor olsa da, bu öneriler tirajı ve sürümünün zayıflığını anlatmaktadır. Vilayet gazetesinin, Sırrı Paşa'nın valiliği (1881-82) sırasında canlandığı anlaşılmaktadır.[57]

55 *Trabzon Vilayet Gazetesi*, Sayı: 1708, 30 Mart 1322 (12 Nisan 1906).

56 Mehmet Bilgin, (1994: 19-33) Mayıs 1869 günlü Dahiliye Nezareti'ne arzname, 14 Mayıs 1869 günlü Sadaret arzı ve 17 Mayıs 1869 günlü padişah emrinden oluşan arşiv belgelerini yayımlamıştır.

57 Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemlerde, Hamamizade İhsan, vali Samih Rifat ve mektupçu

Trabzon'da devlet dışında, ilk özel matbaa 1881/82 yılında Mücellit İsmail Hakkı Efendi tarafından kurulmuştur. 1888/89'da sonra Serasi Dimitraki Efendi Serasi Matbaası'nı kurmuş, bunu Mihailidi Matbaası (ve bir kitap künyesine güvenilirse 3 Numaralı Matbaa (Birinci, 1989: 175)) izlemiştir.

Trabzon'da, yeni harflerin kabulüne kadar, 1869-1928 yılları arasında basılan kitap (ve harita, tablo vb.) sayısı (ikinci ve sonraki baskılar sayılmadan) 102'dir. Bu kitapların 85 kadarı 1918 yılına kadar olan dönemde, Osmanlı devrinde basılmıştır. II. Meşrutiyet'e kadar basılan kitap sayısı 22'dir (bu sayı, Meşrutiyet öncesini de kapsadığı için kesin belirleme olanağı vermeyen 1326 h. yılında basılan kitaplar düşürüldüğünde 17 olur). Yani kitapların yaklaşık % 25'i matbaanın Trabzon'a gelişinden II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılına kadar olan 39 yıllık sürede, % 75'i ise 10 yılllık Meşrutiyet devri içinde basılmıştır.

Vilayet Matbaa'sında gazete ve salnameler dışında basılan yayınlar-kitaplar, dönemin siyasal-toplumsal niteliğini kavramak açısından daha fazla fikir vericidir. Vilayet Matbaası'nda basılan ilk kitap, *Salname-i Vilayet-i Trabzon*'dur (1869). Matbaa'da 1905 yılına kadar 22 defa basılan salname sayılmazsa, ikincisi Emin Hilmi'nin *Divan ve Münşaat-ı Hilmî*'si[58] (1876), üçüncüsü Şakir Şevket'in *Şevket-name-i Osmanî*'sidir (1876). Aynı yıl basılan Tayyip Efendizade Hafız Zühtü'nün şiir kitabı *Nevbave* ve ertesi yıl basılan *Mir'âtü'l-Mülûk* kitaplarından sonra, I. Meşrutiyet dönemi diyebileceğimiz dönem kapanır.

Vali Sırrı Paşa'nın *Âsâr-ı Hâme-i Sırrı Paşa* (1301 (1883/84)), vali Ali Bey'in çevirisi *Gavo Minar ve Şürakası* (1307 (1889/90)) adlı kitaplarla, Kütüphane-i Hamdi'nin iki yardımcı ders kitabı, bir şerh çevirisi ve bir edebi çeviriden (*Müsaade Ediniz Madam*, Eugéne Labiche'den M. Celaleddin (Hacı Ali Hafızzade)) başka, Meşrutiyet'e kadar Vilayet Matbaası'nda basılmış kitap yoktur. Bu dönemde özel matbaaların bastığı kitap sayısı da yediyi geçmemektedir ve hepsi din ve yardımcı ders kitabı niteliğindedir.[59]

Basın konusunda ise durum daha fakirdir. Resmi vilayet gazetesi dışında Trabzon'da Meşrutiyet'ten önce çıkan Türkçe gazete bilinmemektedir.[60] 1920 yılında

---

Zeki Megamiz'in gayretleriyle Vilayet Gazetesi tekrar canlanacaksa da, basın yaşamının geliştiği bu dönemde, vilayetin resmi yayın organının toplumsal yaşamda fazla işlevinin olması da artık söz konusu değildir. Vilayet mektupçusunun yönetiminde olan Vilayet Matbaası'nın kadrosu, kurulduğu yılda 4 kişi iken, 1905'te 19 kişiye varmıştır (*Salname-i Vilayet-i Trabzon, 1322*, Defa 22, 270). Meşrutiyet ilan edildiğinde 'arpalık' görünümü veren bu sayı, eleştiri konusu olacaktır (*Feyz*, No: 2, 28 Ağustos 1908, *İkdam*, No: 5135, 10 Eylül 1908).

58 I. Meşrutiyet döneminde Trabzon mebusu olan vilayet katiplerinden Emin Hilmi için bkz. Emiroğlu (1998).

59 Bkz. Birinci, 1989: 178-188'de verilen liste.

60 Trabzon'da 1906 yılında *Saadet* adlı bir gazete çıkarıldığı Trabzon basınıyla ilgili yayınlarda yer

Trabzon'da faaliyet gösteren ünlü İttihatçı Ömer Naci "milli kıyafetleri" içindeki Trabzon ekibi ile Mehmet Reşat'ın Rumeli gezisine katılmak için gittikleri Manastır'da "Hürriyet Kahramanları"ndan Eyüp Sabri ile. (*Resimli Kitap*, Mayıs 1327, Sayı: 30)

derlediği bilgilere dayanan, ancak birçok hata da yapmış olan K. Yust'un (1995: 13) verdiği bilgiye göre, Trabzon'da 1870 yılında *Evksinos* (Karadeniz) adlı, yalnızca etnografik nitelik taşıyan tarihi bilgiler, zaman zaman da şiirler ve küçük hikayeler yayınlayabilen Rumca bir gazete çıkmış, tirajı 500 olan ve Samsun'da da satılan gazete on iki yıl sonra 1881'de kapanmıştır. İkinci Rumca gazete olan *Astir Tou Pontos* (Pontos Yıldızı) ise 1886 yılında çıkmıştır ve tirajı 250'dir; bu gazete de 1891 yılında kapanmıştır. Trabzonlu Rumların, sansürü aşacak nitelikte gazete çıkaramamaları, buna karşılık Trabzon dışında Trabzon'la ilgili birçok kitap yazıp basabilmelerini yalnızca baskı rejimi ile açıklamak doğru olmaz. Bu durum daha çok, okuyucunun kitlesel nitelik

almaktaysa da (Albayrak, 1994: 44); Tuncay'ın "Trabzon Basın Tarihi Hakkında Notlar"ından (*Yeniyol*, Sayı: 3050, 19 Ocak 1944) bu yanılgının, *Trabzon Vilayet Gazetesi*'nin (Sayı: 1709, 6 Nisan 1322 (19 Nisan 1906)) bu gazete hakkında verdiği bir haberin, gazete Trabzon'da yayınlanmış gibi yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Eski Harflı Türkçe Süreli Yayınlar Kataloğu*'nda *Saadet* gazetesinin İstanbul'da, ilk kez 1884 yılında yayınlandığı, *Trabzon Vilayet Gazetesi*'ndeki haberle uyum içinde, yayınının zaman zaman kesintiye uğradığı ve mesul müdürünün Ahmet Fethi olduğu görülmektedir.

kazanmamış olmasından doğmaktadır. Birkaç yüz kişi gazete maliyetini karşılayamazken, okumaya meraklı burjuva-aydın çevre kitabı finanse edebilmektedir.

Trabzon'da Abdülhamit dönemine damgasını vuran Kadri Paşa'dır (1843-1903). Trabzon'da rekor bir süreyle, on bir yıl valilik yapan ve 1903'de burada öldüğünde Abdülhamid'in türbe yaptırdığı bu valinin menkıbeleri 70'li yıllara kadar Trabzon'da anlatılmaktaydı. Kadri Paşa, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde önemli görevler alan, II. Meşrutiyet'ten sonra mebusluk, mutasarrıflık ve valiliklerde bulunan oğlu Hüseyin Kazım Kadri'nin anlatımıyla (1991: 53-56) "adil müstebid"dir, "hükümetin kanunlarını, nizamlarını ve usul-i idaresini paymâl ederek icraat"ta bulunmanın tek çare olduğuna inanmıştır. Kadri Paşa'nın iyi veya kötü anıldığı birçok ağa, eşkıya, tütün kaçakçısı ve köylü hikayesi veya ardında bıraktığı belgelere bakmadan, 1903 Salnamesi'nde yapılan horon tanımına karşın horona verdiği değere bakalım: "Bayram günlerinde şehrin her tarafında mahalli kıyafetlerle milli oyunlar (horonlar) oynanırdı. Bu oyunlar bilhassa Vali Kadri Bey zamanında rağbet bulmuştu. Kadri Bey bayramlarda köy delikanlılarını toplar, onlara muhtelif horonlar, bıçak oyunları oynatır ve her birini ayrı ayrı taltif ederdi. Oyuncuların alınlarına altın yapıştırdığı ve kendilerine mintan, zıpka hediye ettiği çok olmuştur. Bayramlarda yapılan bu eğlencelere, şehirde mevcut ecnebi konsoloslar da davet edilirdi. Kadri Bey, oğlu Hüseyin Kazım'a (Şeyh Muhsin Fani) kırk gün süren bir düğün yapmış, şehir bir masal hayatı yaşamıştı" (Yağmurdereli, 1946b: II, 6).

Bu masal havası ve popülizm, 1890'lardan itibaren mekteplilerin siyasallaşması ve örgütlenmeye başlamasıyla da gerekçelendirilebilir. Trabzon'a siyasi sürgünlerin gönderilmesi veya İstanbul'a okumaya giden Trabzonlu gençlerden sürgün edilenlerin artmaya başlamasından sonra, 1896 yılında artık Trabzon'da da Osmanlı İhtilal Fırkası'nın beyannameleri dağıtılmaya başlanacak (Hanioğlu, t.y.: 222), *Hareket* adlı yayın organı İstanbul, İzmir, Selanik'de olduğu gibi Trabzon iskelesinden "ecnebi postalarından olan" militanlar vasıtasıyla sahiplerine ulaşacaktır.[61]

1903 yılında başlayan ve 1905 yılında doruğuna ulaşıp 1907 yılına kadar devam eden, özellikle Erzurum'daki ayaklanmayla da eklemlenen toplumsal direniş ve gösterilerle II. Meşrutiyet'in ilanı öncesinin siyasal faaliyetleri bu yazının konusu değil. Yalnız 1902 yılında Paris'te kurulan Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin Trabzon'da da örgütlendiği, Trabzon şubesini kuranların Batumlu Sancakbeyizade Mehmet ve Hasan, Nemlizade Salim ve Şatırzade Hasan Hicabi olduğunu,[62] Bahaddin Şakir'in Paris'e kaçtıktan sonra Ahmet Rıza Bey kanadının da Trabzon'da örgütlendiğini anımsatmakla yetinelim.

---

61 Temo, 1987: 58. *Hareket* için bkz. Hanioğlu, t.y.: 200.

62 *Tarık*, No: 72, 4 Ağustos 1327 (17 Ağusos 1911).

Trabzon'dan Paris merkezinin yazışmalarını yöneten Bahaddin Şakir'e yazılmış üç mektup konumuz açısından önemlidir. Birincisi, sansür döneminde dışardan gönderilen neşriyatın nasıl okunduğunu anlatarak, Trabzon'da kitap ve basın hayatının kısıtlılığının nasıl bir heyecan içinde aşıldığını anlatıyor: "Buraya gönderdiğiniz gazetelerin efradımız arasında o kadar kıymeti vardır ki bunun derecesini tasavvur edemezsiniz. Gazeteleri pek büyük bir iştiha ve lezzetle okuyoruz. Efradımız yüz kişiden fazla olduğu için gönderilen gazeteler kafi gelmiyor. Zarf içerisinde olmak üzere birkaç nüsha fazla yollanırsa bizi idare edecektir. Gazeteleri nasıl okuduğumuzu görseniz gülmekten bayılırsınız. Gazeteleri yanımıza alıyoruz, müsellah olarak kırlara çıkıyoruz, bir tarafta ateş yakıyoruz ve o ateşin etrafına geçerek büyük bir hevesle okumağa başlıyoruz. Fakat zannetmeyiniz ki bu suretle hareket etmemiz tutulmaktan veya ölmekten korktuğumuzdan ileri geliyor. Hayır, asla böyle bir şey hatırımıza gelmiyor. Milletimize yarayabilecek bir iş görmeden murdar bir ölüme mahkum olmayı istemiyoruz." (A. C., 1934: No: 129, 31 Ağustos).

İkinci mektup Trabzon'daki örgüt üyeleri hakkında bilgi veriyor: "İstanbul'da Avukat Baha Bey'den bir mektup aldım. Onda bu tarafın bir listesi isteniyordu. Bu listeyi işte takdim ediyorum: Vali Ziver Bey, Hakim Bahattin Efendi, mektupçu Süreyya Bey, defterdar Abdurrahman Efendi, ağniyadan Nemlizade Hacı Osman, Şükrü, Belediye reisi Cemal, Mehmet Salih ve Şevki efendiler, Kethüdazade Galip Bey, tüccardan Samancızade Ziya Efendi, Barutçuzade Ahmet ve Arif efendiler, Kırzade Şevki Efendi, Kozinzade Fevzi Efendi, Eyüpzade Ali Efendi, Arnavutoğlu Hasan Efendi, Hacı Bilal oğlu Osman Efendi, Hamamcı oğlu İhsan Bey, Rize'de Tuzcuzade Rifat Efendi. Ağniya kısmı oldukça efkar-ı cedide eshabıdır. Bu isimlerin üzerinde çizgi olanlar (belediye reisi Cemal Bey, Hacı Bilal oğlu Osman Bey) bizdendir. Zait çizgili olanlar (Şevki Efendi, Kaptan Bey, Tuzcuzade Rifat Efendi) müşevviklerdir, altında çizgi olanlar (mektupçu) ise diyenlerdendir" (A. C., 1934: No: 130, 1 Eylül).

Bu mektupdaki adları kuşkuyla karşılamak zorundayız.[63] Trabzon vilayet idaresinin en önemli görevlilerinin örgüt üyesi olduğu düşünülemez. Mektubun sonundaki "bizden", "müşevvik" ve mektubu yazandan mı, yayınlayandan mı, mürettipten mi kaynaklandığı bilinemeyen anlaşılmaz son niteleme, listedeki adlar arasında ayrım gözetildiğini göstermektedir. Ancak mektupta bildirilen 'efkar-ı cedide' sahibi

63 Örneğin Trabzon valisi Ziver Bey, saraydan yetişme, özel görevlere gönderilen birisidir ve Trabzon'a 1907'de halk kıpırdanmaları bastırmak göreviyle atanmıştır. Abdülhamit'in Meşrutiyet'in ilanı üzerine zabtiye nezaretine getirdiği ancak bu görevden almak zorunda kaldığı, bu kez şahsında yeni rejime karşı son güç denemesi olarak şehreminliğine getirdiği Ziver Bey bu görevde de kalamamıştır. Trabzon'dan yazılan başka bir mektupta "Yeni valimiz eski Mezahip müdürü Ziver Bey şimdilik mülkü milletin terakkiyatına hadim olacak bir surette hareket ediyor. Böyle devam ederse pek fena değil" (A. C., 1934: No: 129, 31 Ağustos) değerlendirilmesinin de yapılmış olması, en azından bugünün bilgileriyle Ziver Bey'in o zamanki değerlendirilişi arasındaki farklılık açısından çarpıcıdır.

ağniyadan kişiler, Nemlizadelerden beş kişi ile Trabzon'un tanınmış ailelerinden tüccarlar, gerçekten Meşrutiyet döneminin İttihatçıları ve Hürriyet ve İtilafçılarıdır. Ama Trabzon'dan aynı dönemde yazılan diğer bir mektupta farklı bir yaklaşım görürüz:

"Buradaki efkar-ı umumiye pek başka türlü. Nemlizadelerden, Eyüpzadelerden, Hacıhafızzadelerden ve daha bilmem ne zadelerden Trabzon'da hüküm ve nüfuzları olan her hangisine müracaat ettimse hiç birisine dert anlatamadım, onlara:

- Biraz siz de gayret etsenize? Hamiyet-i milliyeniz yok mu? diye sorunca cevap olarak diyorlar ki:

- Biz kurulmuş olan değirmenimizi bozupta yeniden inşaata başlayamayız. İstibdat bizden kalkarsa, hiç işimize gelmez!..

Herkesten aşağı yukarı hep bu cevabı alıyorum, yazık! Teessüf... Bu türlü türlü zadeler bir tarafı kendilerine medyun kılmışlar, hükümetimizin fıkaraya yaptığı eza ve cefa azmış gibi bir de bu zadeler onları ikinci bir esarete düşürmüşler. Zavallı bir adam bütün silsilesi ile tam bir sene çalışıyor, neticede malını mülkünü onlara verdikten sonra her sene de ayrıca borcunun artmasından başka eline bir şey geçmiyor" (A. C., 1934: No: 129, 31 Ağustos).

Bahattin Şakir'e Trabzon'dan iki ayrı kişinin mektup yazdığını biliyoruz ve bu mektuplar ayrı kişilerin elinden çıkmış gibidir. Fakat, yüz kişilik bir örgütlenme içinde bu kadar görüş ayrılığı bulunması ve birinde eşraf ailelerinin yenilikçiliği vurgulanırken, ötekinde düzenin sürmesinden çıkarı bulundukları ve bu görüşle "istibdatın kaldırılması"na tarafdar olmadıklarının ileri sürülmesi nasıl yorumlanabilir? Jön Türklerin örgütlenişi hakkında sağlıklı bilgiler edinemedikçe yorumlar tahminden öteye gitmeyecektir. Ancak, Trabzon'da "liman burjuvazisi" adı verilebilecek bir yaşam tarzının oluştuğu ve Trabzon'un "hanedan"ları sayılan bu ailelerin özellikle ithalat ve ihracatla zenginleştikleri ve rejimin siyaset anlayışı sonucu vilayette meclis-i idarede, belediyede, mahkemeler, yarı resmi komisyonlarda görev aldıklarını, adlarının eşraf listelerine geçirilip kendilerine nişan ve rütbeler dağıtıldığını, kısaca merkezi idareyle bütünleşmiş biçimde, yerel siyasal-kültürel egemen sınıfı oluşturduklarını biliyoruz.

Bu egemenlik ve rejimle bütünleşme görüntüsü, bu kişilerin muhalif siyaset yapmıyacağı, gizli örgütlenme içinde olmıyacağı anlamına da gelmiyor. Rejimin bunalım içine girdiği 'devrimci durum'da, gittikçe radikalleşerek merkezi iktidardan daha fazla pay veya söz haklarını artırmak istemeleri doğaldır. Bu mektupların yazılmasından iki yıl sonra bu kişiler İttihatçı ve Hürriyet İtilafçı kamplarda kıyasıya mücadeleye girişecek, on yıl sonra da Erzurum Kongresi başta olmak üzere bütün tehlikeleri göze alarak Kurtuluş Savaşı örgütlenmesi içinde yer alacaklardır.

Hamamizade İhsan'ın Kitabi Hamdi Efendi'nin dükkanında sohbet ettiği kişilerden adlarını saydıklarıyla örneklersek, Hartamaszade Baki 1908 seçimlerinde seçilememiş, fakat 1909 belediye seçimlerinde başarılı olmuş, Meşrutiyet sonrasında Trabzon'da

kurulan ilk örgütlenmelerden Muhibb-i Fen ve Marifet Gençler Kulübü'nde faaliyet göstermiştir. Kitap çevirmiştir. Ustazade Nazmi'nin Kurtuluş Savaşı'nda Muhafaza-i Hukuk Cemiyeti'nde yer aldığını biliyoruz. Kitap çevirmiştir. Halil Nihat Boztepe 1927-49 dönemleri CHP milletvekilidir. Zamanında şiirleriyle de tanınmış ediptir. İbrahim Cudi 1908 seçimlerinde seçilememiş, Muhafaza-i Hukuk Cemiyeti'nde çalışmıştır. On yedi kitabı vardır. Hatipzade Emin 1909'da mebus olmuştur, Hürriyet ve İtilafçıdır, Muhafaza-i Hukuk Cemiyeti'nde çalışmış, Erzurum Kongresi'ne katılmıştır. Arnavutzade Ahmet eğer başkasıyla karıştırmıyorsak 1870'de ilk anonim şirketin kuruluşuna katılanlardan, eski kuşaktandır. Emlakiyle geçinip maaş almadan Trabzon'un birçok okulunda ders veren Hamamizade İhsan ise Hürriyet ve İtilaf, Muhibb-i Fen ve Marifet Gençler Kulübü, Türk Ocağı, Muallimler Birliği, Mahfel-i Müzik, Tarih-i Osmani Encümeni, Donanma Cemiyeti, Hilali Ahmer gibi birçok örgüt ve dernekte faaldir. Birçok kitabı vardır.

Çoğunluğunun Prens Sabahattinci olduğunu, daha sonra Hürriyet ve İtilaf ve Kurtuluş Savaşı döneminde İttihatçılardan ayrı bir örgütlenme oluşturarak Trabzon ve Havalisi Adem-i Merkeziyet Cemiyeti içinde yer aldığını gördüğümüz Trabzon eşrafının çoğu şiir yazan ve İstanbul ve hatta Paris'te yüksek öğrenim gören çocukları yanında başka türlü siyaset yapanlar da vardır:

"...Reji nezareti imtiyaz müddetini tahdit için mütehalikane çalışmaktadır. Eşrafa ve hanedanlara bol bol maaş vererek onları istihdama sai olması muvaffakiyetine delalet eder. Reji'nin kullandığı hileler ve desiseler sayesinde ise bugün Canik mülhakatı mücadele ve muhaseme halindedir. Çoluk çocuk bahçe etrafında kadınlar taşlarla, ihtiyarlar sancaklarla gençler silahlarla mukavemetttedirler! Şu sayede ümit ederim ki aşar mültezimlerine de isyan silahı hazırlanıyor!

Hükümet askeri tedarikatla meşgul. Bu tedarikat evvela Erzurum ihtilaline karşı idi. Halbuki ordu merkezinden harice de teşmil ediliyor. Bu tedarikatın Anadolu'da bir katliama karşı yapıldığına şüphe yoktur. (...)

Ulema ve hocalar, padişah aleyhinde tefevvühati lisaniyelerinden dolayı bir çok gençlerimizi ihbar ve resmen şehadetle mahkum ettirdiler. (...)

Muhacir eşkiya aleyhine ahaliyi isyana davet ettiğim için beş ay dağlarda dolaştım, ondan sonra Fransa'ya kaçtım. Ahalinin meralarını zapt eden Rum tüccarın evlerini yağma ettim, yıktım ve tahrip ettim. İkinci defa gene kaçmağa muvaffak oldum. Kahvehane ve kıraathanelerde sarhoşlukla irat ettiğim nutuklar yüzünden birkaç defa hapse girdim. Aşar iltizamile biçare ahaliyi esaret altında tutan bütün ailem efradının evlerini şehir içinde alenen kurşuna tuttum. On martin ile iki rovelverim müsadere edildi. Üç ay hapsedildim. O zamanki maiyetim hâlâ mahkumdur. (...)

Reji aleyhindeki son kıyamın çıkmasına yegane sebep olan da gene bendim. (...)

Şimdi para tedarikile meşgulum. Bunu elde edersem ilk teşebbüsüm Karadeniz

ticaretini sektedar edecek tedbirler almak olacaktır. Bu sayede Rumlara, saniyen vatan haini olan hükümet memurlarına tedricen cezalar tertip edeceğim" (A. C., 1934: No: 168, 22 Teşrinievvel).

Gene Paris'teki örgüte Marsilya'dan yazılan bu mektubun yazarı, 1908 yılı Mart sonlarında Fransa'ya kaçan Topalzade Osman'dır; mektubundan İstanbul'da Fransız okulunda okurken atıldığını, mültezim bir ailenin çocuğu olduğunu öğrendiğimiz Topalzade, eylemlerini sayarken dönemin toplumsal çatışma alanlarını dile getirmektedir. Reji, Kafkasya göçmeni 'eşkıya', Rum tüccar, ulema ve hocalar, mültezimlik yapan kendi ailesi, hedefleridir. Sözü edilen, kitleselleşmiş köylü hareketi ve dağa çıkmış militanlar grubudur. Topalzade'nin gerçekçiliğini ve eylemliğin kapsamını değerlendirme olanağından yoksunuz ancak örneğin Samsun'da daha Meşrutiyet öncesinde Reji'ye karşı silahlı köylü direnişi gerçekleştiğini biliyoruz.

Topalzade Osman, kahvehanelerin adabı ve müşterilerinin bir terbiyesi vardı, yaşını başını almamış, henüz genç ve körpe delikanlılar giremezdi denildiği dönemde, sarhoşlukla kahvelerde nutuk attığını söylüyor. Böylelikle onun şahsında, eşraf, büyük memur ve ulemanın gidemediği fakat önce esnafın sonra yeni orta ve üst orta sınıfın gidebildiği kahvehanelerin siyasetle bir şekilde buluşmasına tanık oluyoruz.

Trabzon'da iş ve meslek sahibi orta sınıf ve liman hamallarından kervancılara, inşaat işçilerinden çıraklara kadar genişleyen 'alt' sınıf oluşurken, onlara uygun mekanlar da doğuyordu. Kanlı rekabet ve isyanlarla geçen 'ayan dönemi'nden sonra, Tanzimat'ın 1848 yılında uygulanmaya başlanabildiği Trabzon'da, ayan döneminden Tanzimat'a geçiş sürecini temsil eden Haznedar ailesinin yetiştirdiği ilk vali Osman Paşa, II. Mahmut'un ayana karşı açtığı savaşın simgesi olarak ayan konaklarını yakması ile de tarihe geçmiştir. Ayan iktidarının simgesi konaklar yakılırken, şehirde valinin evi-konağı ile hükümet konağı ayrımı henüz başlamamıştır. Devletin bütün vilayetlerde olduğu gibi Trabzon'da da kendi mülkü hükümet konaklarını yaptırması, İstanbul'dan başlayan konut-iş yeri ayrımının ve devlet güç ve iktidarının tescili anlamındadır.

Haznedar ailesi Samsun, Çarşamba, Ordu, Trabzon'da cami, medrese, çeşme, köprü gibi hayratlar yaptırırken,[64] geleneksel ayan tavrını sürdürmektedir. Hayır faaliyetleri ve din konusu, ayan için, rekabet ettiği merkeze karşı kendi meşruluğunu kültürel temele dayamak açısından, mevcut kurumsal yapıyı destekleyici bir nitelik kazanır. Çünkü ayan genellikle kaza temelinde yerleşmiş, kendi tabanının ekonomik gelişimiyle doğrudan ilgili olmayan, belki mültezim veya kethüdaların temsilcisi konumunda köylü 'dışarlıklı' bir kişidir. Fakat 1840'lı yıllarda Trabzon'da saptanan bir yenilik de şehirde açılan kütüphanelerdir. Osman Paşa, ölümünden sonra açılabilen Ortahisar

64 Torun, 1954: 57; Cembeloğlu ve Cembeloğlu, 1969: 45-50; Karpuz, 1990: 43, 70; İnal ve Özçift, 1986: 81.

Camii'nde 451 kitapla Fetvahane Kütüphanesi'ni (1845), kardeşi Abdullah Paşa 444 kitapla Hatuniye Medresesi'nde Hatuniye kütüphanesi'ni (1844), öteki kardeş Muhtar Bey gene Ortahisar Camii'ne bitişik bir odada Ortahisar Kütüphanesi'ni (1842-1845 yılları arasında), Vali Rüstem Paşa, 1762'de yaptırılıp kısa süre sonra yanmış olan Saraçzade Mustafa Efendi Kütüphanesi'ni tamir ettirerek 611 kitapla müderris Muhammed Nazifi Efendi adına Nazifiye Medresesi ve Kütüphanesi'ni (1848) yaptırmışlardır (Albayrak, 1987:24).

1840'lı yılların kütüphaneciliğini yorumlamak için daha geniş araştırmalara ihtiyaç varsa da, bu ilginin, Haznedar ailesinin klasik 'kaza' ayanı olmayıp şehirlileşmesinin ve devletin vilayette artan varlığıyla (Tanzimat'ın uygulamaya geçirilmesinin aracı olacak dereceye gelmese de) uyum içinde olmasının sonuçlarından biri olduğunu söyliyebiliriz. Medreselere ve kütüphanelere yöneliş yeni dönemin doğurduğu ihtiyaçların geleneksel kurumların canlandırılarak karşılanmaya çalışıldığı ilk dönemi temsil edebilir. 1840'lı yıllarda Haznedarzade Osman Paşa divanında görev yapan Mehmet Teymur Fenni, oğlu Ali Kemali Paşa (Söylemezoğlu), öteki oğlu İbrahim Ethem Pertev Paşa, Bayburtlu Zihni, Hüseyin Revnak Efendi, Tıfli, Mehmet Ziver gibi kişiler, bürokratik görevleriyle ve şairlikleriyle ülke çapında veya yerel düzeyde tarihe geçmiştir. Abdullah Paşa'nın kızı Fıtnat Hanım'ın (1842-1909) döneminin en ün kazanmış şair hanımlarından olması veya Osman Paşa'nın torunu Mazhar Bey'in Namık Kemal çevresinden olması tesadüf değildir. 1890'lara gelindiğinde ise şehrin okur-yazarları, valinin maiyeti ile sınırlı olmaktan çıkmıştır ve kendi evlerinde kitaplık kurma zevkini edinen bir kuşaktır.

Artık konaklar gelişmişliğin göstergesi olarak devletçe övgüyle karşılanırken, Nemlizadelerin, inşaatına ne zaman başladıkları bilinmeyen konaklarına, Tavanlı Camii'ni yaptırdıkları yıl harem bölümünü (1874) ve Değirmendere Köprüsü'nü (1891) yaptırdıktan sonra selamlık bölümünü (1892) eklemeleri, refah ve hayır dengesini göstermesi bakımından anlamlıdır (Karpuz, 1990: 31, 46; Karpuz, 1992: 62-67).

Ayan siyasal hedefler gözetirken klasik sistemde gayrımüslimler teorik olarak devlet yönetimi ve siyasette söz sahibi olmayı umamazlar. Gayrımüslim cemaat önderleri, elde ettikleri ekonomik ve toplumsal gücü, daha fazla kendi cemaatlerine dönerek ve onların temsilcisi niteliklerini artırarak koruma ve geliştirme yolunu tutmak zorunda kalmıştır. Bu yönelişte önderlerin karşısına çıkan yapı, geleneksel iktidarı ve İstanbul'la bağlantısını sağlayan dinsel hiyararşisi nedeniyle yerel dini önderlerdir. Kocabaşı doğrudan köyünde oturan ve kendi tabanının geleceği ile kendi geleceğini çakıştırmak zorunda kalan kişidir. Müslüman dinsel örgütlenmenin yerel niteliği ve merkezi örgütlenmeyle bağlantısı açısından da arada yapısal farklılık vardır. Patrikhanede atamaların 'bahşiş' sistemiyle yapılması ve yozlaşmanın Müslüman din adamları kadar

yaygınlaşmasına karşın, bu yapısal farklılık, dinsel kuruma karşı tutumlarda bütünüyle zıt bir sonuç doğuracaktır. Bu farkın bir sonucunu Muş Mutasarrıfı Ahmed Macid (1326: 173) şöyle anlatır: "Ermeni keşişleri i'zan ve idrakçe bizim hoca ve şeyhlerden farklı olmayub, şu kadar var ki: bizimkiler efkâr-ı münevvere eshâbından olan şebân-ı vatanperestânın meramını ve (...) hamiyet-i vataniye erbâbını tahkir ve tekfir derecesine vardıkları halde Hıristiyanların papas, murahhası (...) gibi ruhanileri Ermeni komitelerinin neşr-i âmâline hâdim ve daimdirler."

Trabzon'da Rum burjuvazinin Batılı yaşam tarzını ve milliyetçi ideolojiyi benimsemesine karşın, Türk burjuvazinin daha eklektik ve keseli bir yapı sergilemesi bu toplumsal-kültürel eklemlenişlerle açıklanabilir. Müslüman burjuvazinin dinsel geleneklere ve kurumlaşmalara siyaset olarak daha fazla sahip çıkma konumunu benimseyen ve Trabzon'da Rum (ve Ermeni Hınçak) örgütleriyle işbirliği içinde olup adem-i merkeziyet görüşünü benimseyen kesiminin köken olarak daha eski, daha radikal görünen milliyetçi ve merkeziyetçi kesiminin daha yeni olması, hipotez olarak ileri sürülebilir. Stefanos Yerasimos da (1997: 301) "Trabzon Türk cemaati üzerine sahip olduğumuz ve Rum cemaatine göre çok daha zayıf olan halihazırdaki bilgilerimiz" çekincesine karşın, "Türk cemaatinin siyasi bölünmesinin sosyo-ekonomik kökenlerini belirlemek de aynı şekilde zordur. En fazla, Barutçuzadeler gibi İttihatçı liderlerin Trabzon burjuvazisine sonradan katıldıklarını ve şiddetli bir biçimde Rum ve Hıristiyan karşıtı olduklarını görebiliyoruz. Buna karşın daha eskiler ile korumacılık ve işbirliğinin söz konusu olduğuna dair işaretler de bulunmaktadır" diyerek aynı hipoteze destek vermektedir.

Trabzon'da İttihatçılara karşı muhalefetin güçlü sesi olan *Tarik* gazetesiyle ülke çapında ünlenen Şatırzade Hasan Hicabi, evinin Meşrutiyet öncesinde Avrupa gazetelerinin incelendiği kulüp gibi olduğuyla övünürken, İttihatçılara karşı, ailesinin eskiden beri Rum dostu olduğu bildirilerek Trabzon Rumlarından destek görmekte, onlarla işbirliği yapmaktadır. İttihatçılarsa Şatırzade'yi mütegallibeden olmakla, "acize ve zuufa ve yetimlerden gasb ve garat ettikleri emlak ve araziden" geçinmekle suçlamaktadırlar. (Emiroğlu, 1990: 56-57.) Şatırzadelerin köklerinin Fatih dönemine kadar gittiği söylenirken, ailenin ayan döneminde isyanlara karışmış, vali yetiştirmiş ve köy sahibi olduğu da doğrudur. Trabzon İttihatçılarının önderlerinden, *Trabzon'da Meşveret* gazetesinin sahibi Naci Bey ise, aslen Ahıskalıdır; Trabzon'da gemi işletmeciliğinden şehre ilk otomobilin getirilmesine kadar birçok yenilik ve girişimde öncü olmuş bir işadamıdır.

Siyasal düşüncesini felsefi ve sosyolojik temellere oturtmaya en fazla çalışan Jön Türk olarak adlandırabileceğimiz Prens Sabahattin'in görüşleri, kitlesellik kazandığında, bir yanıyla devletin küçülmesini ve bölgesel özerkliği savunurken, bir yanıyla 'dar bölge istibdatı'nı ve (bugün çok hukukluluk olarak adlandırılan) zımmi hukukunu

savunan geleneksel ağa, esnaf ve ulema-tarikat kesimlerinin ideolojisine dönüştü. Ekonomik liberalizmi savunan bu kesimlerin darbeci eğilimleri ile, merkeziyetçilikle modernizmin inşasını savunan 'milli isitibdat'cıların darbeciliği, siyasal tarihi oluşturdu.

Meşrutiyet'in ilanından sonra kulüpler, cemiyetler, gazeteler kuruldu, selamlık ve gazete idarehanelerinde siyaset yapıldı, kahvehaneler partizanlığa göre paylaşıldı.[65] Ancak şehirde işçi denebilecek kesimi oluşturanlar liman kayıkçı ve hamallarından ibaretti ve ilk yıllardaki grevlerine karşın, İttihatçılar tarafından toplumsal güç olarak kullanılan bir kitle olmanın ötesinde siyaset üretmeleri söz konusu değildi. Toplumun siyasallaştığı ve kültürel, ekonomik, siyasal sorunların ağırlaştığı bu dönemde, siyasal örgütlenme ve katılım, geleneksel himaye ve intisab sistemi içinde kaldığı gibi, hukuki yapı da bu toplumsal tabakalanmayı desteleyecek biçimde oluşturuldu. Köy toplumunun şehirle kurduğu ilişki bu geleneksel kanallarla yürüyüp onlara kan vermeye devam ettiğinden, şehir 'modern' yaşamın gerektirdiği kurumsallaşmaya sahip görünmesine karşın, kendisini geleneksel alt kimliklerle merkezle kurulan hiyararşik ilişkinin gerektirdiği davranış kalıpları dışında ifade edemedi, etmeye çalışanları dışladı.

'Taban'da bir okula ve 'aydın' kesimde bir kitaba verilen tepkileri örneklendirerek, bu tutunumun bugüne ulaşan ideolojik sürekliliğini de vurgulamış oluruz. Of tarihi kitaplarıyla bizlere önemli notlar bırakan Hasan Umur, 1912'lerde Alano Sahot köyünde müderristir. Bu köyde, Veli oğlu Hasbi Efendi, o dönemde İstanbul'da ticaret yapan Veli oğlu Mustafa Bey, Alano Makot köyünden Dursun Efendi gibi zatların yardımlarıyla bir özel ilkokul kurulmuştur. "Az olmakla beraber bazı kimseler mektebin aleyhinde konuşuyor ve en ziyade mektep kitaplarında bulunan resimlere karşı itiraz ediyorlardı. Bu gibi şeylerin dinimize dokunur yeri olmadığını her ne kadar anlatmağa çalışıyordumsa da müfrit mutaassıplara karşı sözlerimim tesiri görülmüyordu." Bu sıralarda Hündez köyünde icazet duası yapılacağını ve yörede şöhreti olan Gani Ömer oğlu Mahmut Efendi'nin geleceğini öğrenin Hasan Umur, Hoca'ya başvurarak durumu anlatır ve toplananları aydınlatmasını ister. "Hoca merhum, tam arzu ettiğim şekilde mekteplerin lehine konuştuktan sonra: Ben de torunumu mektebe gönderiyorum, mekteplerde şeriatımıza mugayir bir şey yoktur, buyurdular. Hocanın sözleri dinleyenler üzerine tam tesirini göstermekle çok memnun olmuştum"(Umur, 1949: 32).

Tartışılan kitapsa, Şakir Şevket'in 1877'de İstanbul'da yayınladığı *Trabzon Tarihi*'dir. Yayınlandığı dönemde Trabzonlu şuara ve ulemadan övgüler alan, Trabzon salnamelerinin tarih bölümüne kaynaklık eden kitap, 1949 yılında tartışılır. Akçaabat'ta

65 1960 ve 1980 öncesinde görüldüğü gibi, 1908 döneminde kahvehanelerde yürütülen siyasetin toplumsal yaşamı ne derece temsil ettiğini bilemeyiz. *Feyz* gazetesi, Ortahisar'da İsmail Ağa'nın kahvesinde toplanan "zevat"ın herşeyi eleştirdiğinden fakat bu eleştirilerini yazıya dökerek açıkça ortaya çıkmamalarından şikayet eder (No: 50, 29 Ocak 1909).

Yeni Polathane adıyla gazete yayımlamaya başlayan eski ittihatçı Mahmut Üstün, bir yandan 'Trabzon Tarihi' tefrikasına başlarken, bir yandan da şunları söyler: "Rahmetli Şakir Şevket'in daima görüştüğü vilayet tercümanı Nikolaki Efendi idi. Bu Nikolaki Efendi'nin yardımıyla kitabın birinci kısmı meydana gelmiştir ki, tamamiyle yanlıştır. Mehaz ittihaz etmiş olduğu Rumca tarih veya tarihler – o zaman – ilmi olmaktan ziyade bir propaganda için neşir edilmişlerdi. (...) Etniki Eterya adındaki gizli cemiyetin emir ve işaretile tarihi hakikatler tahrif olunarak yazılmış olan bu propaganda kağıtları o zamanlarda Trabzon'da da meccanen Rumlara dağıtılmış bir takım efsane ve masallar idi."[66]

Mahmut Üstün'ün yazdığı 30'ların Türk Tarih Tezi'nden esinlenen Trabzon tarihi tefrikası tamamlanamadı, Şakir Şevket'in tarihi hakkında söyledikleri ise tarihin toplumsal üretimi anlamında doğru olabilir. 1820'lerden 1920'lere kadar geçen süreçte yeni kahvehane ve kitabevlerine sahip olan şehir, yeni 'tarih'e de sahip olmadı mı? Şehirleşme ve milletleşme çağında kahvehaneler doldukça, kitapçıların da müşteri bulabildiği görülmektedir.

KAYNAKLAR

Salnameler:

Salname-i Vilayet-i Trabzon, 1320 , Defa 20, Trabzon Vilayet Matbaası.

Salname-i Vilayet-i Trabzon, 1321, Defa 21, Trabzon Vilayet Matbaası.

Salname-i Vilayet-i Trabzon, 1322, Defa 22, Trabzon Vilayet Matbaası.

Trabzon Vilayeti Salnamesi 1287 (1870), Cilt 2, haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara: 1993.

Trabzon Vilayeti Salnamesi 1288 (1871), Cilt 3, haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara: 1993.

Trabzon Vilayeti Salnamesi 1293 (1876), Cilt 8, haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara: 1995.

Araştırmalar:

A. C. (1934) "Bahaeddin Şakir Bey'in Bıraktığı Vesikalara Göre İttihat ve Terakki", *Milliyet*, 4 Nisan-31 Kanunevvel.

Ahmed Macid (1326) "Kürdistan Ahvâli ve Mes'ele-i Islahat", *Mülkiyye Mecmuası*, 8/

67 *Yeni Polathane*, 4/ 28 Mart 1949.

1 Eylül'den aktaran Ahmet Nezih Galitekin, "Mülkiyye Mecmuası", *Müteferrika*, Sayı: 10/ Kış 1996, 143-185.

Ak, Mahmut (1997) "Âşık Mehmed'e Göre Memleketi Trabzon ve Havalisi", İ. G. Kayaoğlu, Ö. Ciravoğlu, C. Akalın (haz.) *Bir Tutkudur Trabzon*, İstanbul: YKY, 181-206.

Albayrak, Hüseyin (1987) *Tarih İçinde Trabzon Lisesi*, Trabzon.

Albayrak, Hüseyin (1988) *Kuruluşunun 100. Yılında Cudibey İlkokulu*, Trabzon.

Albayrak, Hüseyin (1989) *Trabzon Kültür Tarihine Bir Bakış*, Trabzon.

Albayrak, Hüseyin (1994) *Trabzon Basın Tarihi*, Ankara.

Alpman, Hafi Kadri, haz. (1977) *Ahmet Fehim Bey'in Hatıraları*, İstanbul: Tercüman Y.

Avcıoğlu, Doğan (1978) *Türkiye'nin Düzeni*, İstanbul: Tekin Y.

Baylan, Müfit Semih (1991) *Trabzonlu Müzisyenler ve Musikimizde İz Bırakanlar*, Trabzon.

Beeley, Brian W. (1970) "The Turkish Village Coffee-house as a Socail Institution", *Geographical Review*, C. LX, 4/Ekim, 475-93.

Belge, Murat vd. (1980) *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü.

Benlisoy, Foti ve Benlisoy, Stefo (2000) "19. Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim Nevşehir Mektepleri", *Toplumsal Tarih*, 74/ Şubat, 24-33.

Beşikçi, İsmail (1970) *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, İstanbul: E Y.

Bilgin, Mehmet (1989) "'Trabzon Basın Tarihi'ne Katkı", *Müteferrika*, 4 / Kış, 19-33.

Birinci, Ali (1989) "Trabzon'da Matbuat ve Neşriyat Hayatı (1865-1928)", *Trabzon Kültür ve Sanat Yıllığı*, İstanbul, 173-188.

Bruinessen, Martin van (t.y.) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Özge Y., çev. Remziye Arslan, Ankara.

Bryer, A. (1991) "The Pontic Greeks before the Diaspora", *Journal of Refugee Studies*, C. 4/ 4, 328.

Carlier, Omer (1999) "Magrib Kahvehanesi: Erkek Sosyallığı ve Yurttaşlık Hareketleri", H. Desmet-Grégoire ve F. Georgeon (der.) *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik, Esra Özdoğan, İstanbul: YKY., 195-228.

Cembeloğlu, Sinan ve Cembeloğlu, Mehmet (1969) *Samsun ve İlçeleri*, Ankara.

Cinlioğlu, Halis Turgut (1951) *Tokat'ta İrtica Hareketleri ve Bugünkü İrtica Meselesi*, Tokat.

Çelebi, Mevlût (1999) "Manisa'da Cumhuriyetin 10. Yılı Kutlamaları, *Toplumsal Tarih*, 70/Ekim, 46.

Danişmend, İsmail Hâmi (1971) *Osmanlı Devlet Erkânı*, İstanbul: Türkiye Y.

Desmet-Grégoire, Héléne ve Georgeon, François, ed. (1999) *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik, Esra Özdoğan, İstanbul: YKY.

Duman, Dr Mustafa (1991) "Sohum (Batum) Feneri'nin Trabzon'a Getirilişi – Söylencesi ve Destanları", *Kıyı*, 65/ Ağustos, 8-9.

Duman, Dr Mustafa (1995) *Trabzon Halk Şairleri*, İstanbul: Anadolu Sanat Y.

Düzdağ, M. Ertuğrul (1983) *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Emiroğlu, Kudret (1987) "1903 Yılında Resmi Görüş Halk Sanatını Değerlendiriyor", *Kıyı*, 13/ Nisan, 10-11.

Emiroğlu, Kudret (1990) "Maliye Nazırı Cavit Bey'in Trabzon Gezisi (1911)" *Trabzon*, Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 53-59.

Emiroğlu, Kudret (1992) "II. Meşrutiyet Dönemi Trabzon Gazetelerinden Reklam ve İlanlar", *Trabzon*, Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 112-115.

Emiroğlu, Kudret (1998) "Trabzon Mebusu Hilmi Efendi ve Divan ve Münşeatı", *Kıyı*, 150/ Eylül, 18-21.

Eski Harflı Türkçe Süreli Yayınlar Kataloğu (1987), Ankara, Kültür B.

Evliya Çelebi (1999) *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, II. Kitap, Z. Kurşun, S. A. Kahraman, Y. Dağlı (haz.), İstanbul: YKY.

Georgeon, François (1999) "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri", Desmet-Grégoire, Héléne ve Georgeon, François, ed. (1999) *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik, Esra Özdoğan, İstanbul: YKY, 43-85.

Gerçek, Bekir (1992) "Kıraathaneydiler Geçmişte", *Trabzon*, Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 100-105.

Gökyay, Orhan Şaik (1973) "Mehmet Âşık", *Türk Dili Gezi Özel Sayısı*, 258/Mart, 481.

Hagen, Gottfried (1998) "The Traveller Aşık", *Archiv Orientalni Supplementa VIII*, 148.

Hamamioğlu, İhsan (1947) *Trabzon'da İlk Kitapçı Kitabi Hamdi Efendi ve Yayınları*, İstanbul.

Hamamizade İhsan (1930) *Baba Salim*, İstanbul.

Hanioğlu, Şükrü (t.y.) *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, 1889-1902*, İstanbul: İletişim Y.

İnal, Bilgi ve Özçift, Mehmet (1986) *Ordu 86*, Ordu Ticaret ve Sanayi Odası.

Kadri, Hüseyin Kazım (1991) *Hatıralarım*, haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Y.

Katip Çelebi (1980) *Mîzanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman Y.

Karahasanoğlu, Subutay Hikmet (1991a) "Âsar-ı Hâme-i Sırrı Paşa", *Tarih ve Toplum*, 94/Ekim, 61-64.

Karahasanoğlu, Subutay Hikmet (1991b) "Trabzon'da Mekteb-i İdadi Tesis Edilmesiyle İlgili Sırrı Paşa'nın Bir Tahriratı", *Trabzon*, Ankara: Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 28-34.

Karpuz, Haşim (1990) *Trabzon*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Karpuz, Haşim (1992) "Trabzon'daki Nemlizade Konağı'nda Yeralan Kütahya Çinileri", *Trabzon*, Ankara: Trabzon Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, 62-67.

Kayaoğlu, İ. Gündağ (1988) "Hamamizade İhsan ve Eserleri", *Kıyı*, 26/ Mayıs, 8-11.

Kıymaz, Ahmet (1996) *Çankırı Yöresi Yâren Kültürü*, Ankara: Yaprak Yayınları.

Kocabaşoğlu, Uygur (1984) "İlk 'Kıraathane'nin Açılışı", *Tarih ve Toplum*, 5/Mayıs, 65-67.

Koch, Karl (1991) *Rize, Prof. Karl Koch'un 1843-1844 Yıllarındaki Seyahatnamesinin Rize Bölümü*, der. Muzaffer Arıcı , çev. Tahir Deveci, Ankara.

Koçu, Reşat Ekrem (1971) *Tarihimizde Garip Vakalar*, İstanbul: Varlık Y.

Lermioğlu, Muzaffer (1949) *Akçaabat – Akçaabat Tarihi ve Birinci Genel Savaş – Hicret Hatıraları*, İstanbul.

Mehmed Murad (1921) "Trabzon'da Saz Şairleri", *İstikbal*, 244/ 8 Mart (1337)

Minassian, Anahide Ter (1995) "1876-1923 Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketin Doğuşunda ve Gelişmesinde Ermeni Topluluğunun Rolü", Mete Tunçay; E. J. Zürcher (ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, 1876-1923*, İstanbul: İletişim Y., 163-237.

Neumann, Christoph K. (1999) "Devletin Adı Yok – Bir Amblemin Okunması", *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, 19/ Yaz, 268-283.

Özer, Ahmet (1989) "Trabzon'da İlk Kitapçı Kitabî Hamdi Bey", *Kıyı*, 37/ Nisan, 8-10.

Pakalın, Mehmet Zeki (1971) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim B.

Sarısaman, Sadık (1999) "Giresun'da Reklamcılık", *Toplumsal Tarih*, 71/Kasım, 43.

Stokes, Martin (1998) "Fındıklar ve Sazlar, Bir Doğu Karadeniz Vadisindeki Değişime İlişkin Gözlemler", *Folklora Doğru*, 63, 149-163.

Şaşmaz, Musa (1997) "İngiliz Konsolosu Alfred Biliotti'nin 1885'teki Raporuna Göre Trabzon Vilayetinde Eğitimin Durumu", *Tarih ve Toplum*, 163/Temmuz, 41-53.

Şenel, Süleyman (1994) *Trabzon Bölgesi Halk Musikisine Giriş*, İstanbul: Anadolu Sanat Y.

Temo (1987)*İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, İstanbul: Arba Y.

Tengirşenk, Yusuf Kemal (1981) *Vatan Hizmetinde*, Ankara: Kültür B.

Tezcan, Mahmut (1989) *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri, Kültürel Antropolojik Yaklaşım*, Ankara: Kültür B.

Torun, Mehmet (1954) *Samsun ve İlçeleri Tarihi Araştırmaları*, İstanbul.

Tuncay, Hakkı (1944) "Trabzon Basın Tarihi Hakkında Notlar" *Yeniyol*, 3050/ 19 Ocak.

Usta, Veysel (1996) *Folklor ve Edebiyat*, 8/ Eylül-Ekim, 91-92.

Üner, Turgay, A. (1982) "Trade and Merchants in Nineteenth-Century Trabzon: Elements of Ethnic Conflict" B. Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire The Functioning of a Plural Society*, C. 1 The Central Lands, New York: Holmes and Meier Pub., 287-318.

Üner, Turgay A. (1994) "Trabzon", Ç. Keyder, Y. E. Özveren, D. Quataert (der.) *Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri (1800-1914)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y., 46-47.

Yağmurdereli, Nesip (1946a) *Baba Salim Hayatı ve Şiirleri*, Trabzon.

Yağmurdereli, Nesip (1946b) "Eski Yıllarda Trabzon'da İçtimaî ve İktisadî Hayat", I-II, *İnan*, 22/ Ocak, 10-11; 23/ Mart, 6-7.

Yerasimos, Stefanos (1997) "XIX. Yüzyılda Trabzon Rum Cemaati", İ. G. Kayaoğlu, Ö. Ciravoğlu, C. Akalın (haz.) *Bir Tutkudur Trabzon*, İstanbul: YKY, 281-303.

Yust, K. (1995) *Kemalist Anadolu Basını*, haz. Orhan Koloğlu, Ankara: ÇGD Y.

Yusuf Has Hâcib (1979) *Kutadgu Bilig, Metin*, Reşid Rahmeti Arat, Ankara: TTK Y.

Yusuf Has Hâcib (1991) *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: TTK Y.

Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi

Selçuk Akşin SOMEL*

GİRİŞ:

Evrensel dinler içinde İslamiyet belki de en fazla cinsellik, kadın-erkek ilişkisinin düzenlenmesi ve kadının gerek özel yaşamda, gerekse kamusal alandaki rolünün belirlenmesine önem vermiş bir inanç sistemidir. Bu çerçevede, kadının cinselliğine atfedilen büyük önem, bu cinselliğin erkekler üzerinde potansiyel olarak yaratacağına inandığı olumlu ve olumsuz etkiler ve bunun toplumsal düzen açısından yaratacağı varsayılan sarsıcı sonuçlar da gözönünde tutularak, yakın akraba veya mahremlik ilişkisi içinde olmayan kadın ve erkekler geleneksel olarak yakın veya doğrudan iletişim içinde bulunmaya teşvik edilmemişlerdir. Bu durum daha ziyade İslamiyetin ortodoks uygulamalarının geçerli olduğu Sünnî ve Caferî Şiî sahalarında geçerli olmuş, ancak heterodoks ve senkretik inanç sistemlerinin yaygın olduğu kırsal ve göçebe aşiret düzenlerinde (Türkmenler, Bedevîler) bu ölçüde bir kesinlikle tatbik edilmemiştir. Dolayısiyle, esasen Sünnî İslamî bir siyasî düzene sahip olan Osmanlı Devleti'nin etkisini kuvvetle hissettirebildiği Anadolu ve Rumeli şehir ve kasabalarında kadın erkek ilişkisine dair bu ortodoks uygulama etkin bir biçimde görülmektedir.

İslamiyette kız eğitimi konusunu da bu çerçevede ele almak gerekir. Geleneksel olarak İslam dini kadın eğitimi konusunda katı kısıtlamalar getirmemiştir. İslam tarihinde yüksek düzeyde eğitim görmüş kadınlarınların varlığı bilinmektedir. Ancak,

* Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü.

kadının kamusal alan içindeki rolünün sınırlı tutulmasından dolayı kadınlar açısından ilk eğitimin ötesinde bir eğitim almalarının toplumsal işlev açısından bir önemi bulunmamaktaydı. Bu durumun da etkisiyle, kadınların ilk mektep üzerinde eğitim görmeleri teşvik edilmemiştir, hatta İslam uleması tarafından bu gereksizlik sıklıkla vurgulanmıştır.

Modernleşme öncesi İslam dünyasında eğitimin temel işlevi, Müslümanların bu dünyada ve öteki dünyadaki selâmetlerini sağlamak üzere iyi birer mümin olarak yetişmelerini temin etmek ve bu çerçevede dinsel bilgilerini pekiştirmekti. Bu bakışın bir sonucu olarak eğitim sahası dinsel alanın bir parçası olarak kabul edilmiş, ve dolayısıyla eğitim kurumları da (ilk mektepler ve medreseler) İslamî vakıfların tasarrufuna terkedilmişti. Böylelikle, devletin toplumun eğitimi ve öğretilen ders bilgilerinin içeriği ve düzenlenip programlanması hususunda din dışı yönde bir etkisi yoktu. Bu anlamda kadın eğitimi de vakıf ilk mektepleri çerçevesinde kalmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğunda kadınların medrese eğitimi gördüklerine şahit olunmamıştır. Kadınların daha üst düzeyde bir eğitim almalarının yolu ya özel hocalar aracılığıyla ders görmek, ya da bir tarikat dergâhına (özellikle mevlevîhanelere) devam edip şiir ve musıkî alanında hüner kazanmaktı.

Yukarıda sunulan pre-modern eğitim koşulları, Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçi idarî yapılanma siyaseti ile birlikte toplumu yeniden şekilllendirme yönünde yukarıdan aşağıya müdahale girişimleri ve ıslahatçı adımlarıyla birlikte değişmeye başlamıştır. Devlet bekasının sağlanması siyasetinin bir parçası, bu amacı temine uygun bireyler yetiştirmekti. 19. yüzyıl boyunca açılan devlet okullarının (Rüşdiye ve İdadî mekteplerinin) başlıca amacı yeniden yapılanma süreci içinde bulunan mülkî bürokrasiye gerekli eğitimi görmüş bireyler yetiştirmekti. 1870 sonrasında ortaya çıkan devlet ilk okullarında ise (İbtidâî mektepleri) temel hedef okur yazarlığı yaygınlaştırmak ve devlete-dine-padişaha sadakat değerlerini benimsetmekti. İşte kız eğitiminin modernleşmesi de bu çerçevede, kadının tedricen kamusal yaşama dahil edilme sürecinde ortaya çıkmıştır.

MODERN KIZ EĞİTİMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Geleneksel olarak kız ilk eğitimi Sıbyan Mektebi veya Mahalle Mektebi denen kurumlarda veriliyordu. Bu okullarda kız-erkek çocuklar birlikte Kuran'ı hıfz ederlerdi. Ancak, Sıbyan Mektebini tamamlayan kızlar için, eğitimlerini ilerletmek açısından, özel hocalar veya tarikat dergâhlarına devam haricinde alternatifleri yoktu (Burçak, 1997: 11-13; Ergin, 1977: 457).

Kadınların kamusal yaşama dahil edilmesine yönelik muhtemelen en eski eğitimsel adım, 1258/1842 yılında *Tıbhâne-i Âmire* bünyesinde bir ebe okulunun açılması

olmuştur. Bu okulda eğitimci olarak iki Avrupalı ebe görev yapmaktaydı. Eğitim araçları olarak resimler ve tahta maketler kullanılıyordu. Eğitimin ne kadar sürdüğü bilinmiyor, ancak dersler haftada iki gün verilmekteydi. Bu okulun ilk mezunları 10 Müslüman ve 26 gayrımüslim kızdı (Burçak, 1997: 23; Ergin, 1977: 541-42).

Sıbyan mekteplerinin üstünde eğitim sunmak üzere ilk kez İstanbul'da 1858'de kızlara mahsus Rüşdiye mekteplerinin açıldığını görüyoruz.[1] Aynı yıl Maârif-i Umumiyye Nezâreti'nin Sadarete yolladığı bir rapordan, İstanbul Sultanahmet mahallesinde bulunan 26 Sıbyan mektebinden 13'ünün sadece kız eğitimine tahsis edilmek üzere ayrılmasının tasarlandığını öğrenmekteyiz.[2]

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat dönemiyle birlikte kız eğitimine yönelik artan ilgisinin nedenleri konusunda bazı ipuçları bulmak mümkündür. 1861'de *Takvim-i Vekayi*'de kız eğitimi konusunda yayınlanan bir makalede, kızlar için açılan Rüşdiye mekteplerindeki esas amacın kadınların lüzumlu dinî ve dünyevî bilgileri edinerek gerek kendi iffetlerini korumaları, gerekse hane idaresinde kocalarına yardımcı olmaları olduğu vurgulanmaktaydı.[3]

Bu argüman, devletin kızlara yönelik eğitim yatırımlarına girişmesini bir noktaya kadar açıklasa bile tatmin edici olmaktan uzaktır. Zira sözü edilen işlevler esasen Sıbyan Mektepleri'nde kızlara yönelik geleneksel eğitimde muhtemelen fazlasıyla karşılanmaktaydı. O halde devlet, içinde bulunduğu malî bunalım ortamında, neden sadece bu amaç için ilave meblağ tahsis etsindi?

Bu sorumuzu bir ölçüde tatmin edecek cevap Sadık Rifat Paşa (1808-1857) tarafından verilmektedir. Erken Tanzimat döneminin bir anlamda "resmî ideologu" sayılabilecek olan Rifat Paşa 1840'lı yılların sonuna doğru, yani ilk kız Rüşdiyelerinin açılışından yaklaşık 10 yıl önce, kızlara verilmesi gereken eğitim üzerinde durmuştur. Paşaya göre bireysel olgunluk (*kemalât*) kızlarda bulunması lüzumlu olan *agarr-ı hiliyât*tan (seçkin güzel sıfatlardan) olması gerektiğinden kızlara *hüsnü terbiyye* verilmesi de bir zorunluluktu. Buna ilâveten, ana kucağının insan açısından bir başlangıç okulu mesabesinde olması dolayısıyla (*ağuş-i mâder insanın en evvelki mektebi olmağla*), çocuklarına emzirme esnasında dinî ve ahlâkî terbiye verecek anaların yetiştirilmesi *milletine ve insaniyyete pek büyük hidmet* olacak idi (Rifat Paşa, 1293: 18).

Yukarıdaki argümantasyon büyük bir olasılıkla Tanzimat reformcularının kız eğitimine yaptıkları yatırımdan uzun vadede ne tür bir kültürel ve siyasî sonuç

1 Kız Rüşdiyye mekteplerinin kurulmasına dair irade 8 Rebiyülâhir 1275/15 Kasım 1858 tarihlidir. Bkz. BOA İrade Dahiliye 27616-1-8 R 275. Ayrıca bkz. Burçak, 1997: 23-24 ve Ergin, 1977: 457-458.

2 3 Rebiyülâhir 1275/10 Kasım1858 tarihli rapor. Bkz. İrade Dahiliye 27616-1-8 R 275. Ayrıca bkz. Ergin, 1977: 457-458.

3 Ergin, 1977: 458; M. Cevâd, 1338: 74-75. Ayrıca bkz. Burçak, 1997: 24.

umduklarına bir belirtidir. Bu bağlamda Tanzimat devlet adamları açısından kız eğitiminin geliştirilmesi dikkate alınan bir mesele haline gelmiştir. Diğer taraftan kız Rüşdiye okullarının açılması nihaî kertede kadınların kamu yaşamına dahil olmaları bakımından kayda değer bir adım teşkil etmiştir.

1858 yılında açılan kız Rüşdiye mektebinin müfredatını ne yazık ki bilmiyoruz. Ancak, daha ileriki yıllarda açılan kız okullarının müfredatında önemli ölçüde dikiş ve nakış derslerinin konduğu göz önünde tutulacak olursa, bu ilk Rüşdiye mektebi ders programında da elişi ve biçki dikiş derslerinin kayda değer bir yer tuttuğu varsayılabilir.

1869 TARİHLİ MAÂRİF-İ UMUMİYYE NİZÂMNÂMESİ ve KIZ EĞİTİMİ

Kız Sıbyan ve Rüşdiye Mekteplerinin yapısına ve müfredatına dair bildiğimiz en eski doğrudan veriler 1286/1869 tarihli *Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi*'nde görülmektedir (M. Cevad, 1338: 470-73). Nizamnamede ilk okullar söz konusu edilirken "Sıbyan mektebi" terimi kullanılmasına karşın kasdedilen devlet tarafından açılacak olan modern veya reforme edilmiş eğitim kurumlarıdır. Bu anlamda nizamnamede tespit edilen kız okullarının özellikleri esasında geç Tanzimat devresinde reformcu Osmanlı bürokratlarının kız eğitiminden ideal olarak ne anladıklarının bir yansımasıdır. Eğitim süresi 4 yıl olarak belirlenen bu kız ilk mekteplerinin ders programı ve düzeni erkek okulları ile aynıydı. Okutulacak dersler aşağıdaki gibi belirlenmişti (M. Cevad, 1338: 470-71, md. 6):

Usûl-i Cedîde Vechile Elifbâ
Kurân-ı Kerîm
Tecvîd
Ahlâka Müteallik Rasâil
İlmihâl
Yazu Talîmi
Muhtasar Fenn-i Hesâb
Muhtasar Târîh-i Osmânî
Muhtasar Coğrafya

Nizamnamedeki diğer maddelerden anlaşıldığına göre kız ilkokullarında yukarıdaki derslere ilaveten biçki dikiş dersleri de verilecekti (M. Cevad, 1338: 473, md. 9-11). Kızlar için ilkokula başlama yaşı olarak 6, bitirme yaşı olarak 10 öngörülmüştü. Kızların ilk okula devam etmeleri mecburî olarak kabul edilmişti. Okula gelmeyen kız öğrencilerin ana babasına mahallenin muhtarı veya köy ihtiyar meclisi müdahale edebilecekti (M. Cevad, 1338: 471-72, md. 9-11).

Bu kanunun tarihsel açıdan bir önemi, kız okullarının İstanbul dışındaki taşra yerleşim birimlerinde hangi kıstaslara göre açılacağını ilk kez tespit etmesidir. Buna

göre, içinde iki Sıbyan mektebinin bulunduğu mahallelerde veya köylerde bu okullardan biri kızlara tahsis edilecekti. Şayet yalnızca tek bir okul varsa, ikinci bir okul inşa edilinceye değin mevcut okul binası hem erkek, hem de kız öğrenciler tarafından kullanılacaktı. Öte yandan, erkeklerin ve kızların eğitim görecekleri saatler birbirinden ayrı olacak ve erkek ile kız çocukların beraber olmaları önlenecekti (M. Cevad, 1338: 473, md. 15).

Kız mekteplerinde öğretim elemanları sadece kadınlardan oluşacaktı. Ancak, henüz gerekli meslekî eğitimi almış kadın öğretmen bulunmadığından, söz konusu öğretmenlerin yetişmesine kadar yaşlı ve edep sahibi (*müsinn ve edîb*) erkek öğretmenler kız okullarında görev yapacaklardı (M. Cevad, 1338: 473, md. 16).

Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi aynı zamanda kız orta eğitimini, yani kız Rüşdiyye mekteplerini de düzenlemiştir. Buna göre "büyük şehirlerin" her birinde birer kız Rüşdiyye mektebi açılması kararlaştırılmıştır. Kız Rüşdiyyelerinde öncelik İstanbul'a verilecek, sonra vilayet merkezlerinde kurulacaktı (M. Cevad, 1338: 476, md. 27). Bu okullardaki öğretmenler de ilke olarak kadınlardan oluşacak, ancak gerekli kadın öğretmenler yetişinceye değin yaşlı ve ahlâk sahibi erkek öğretmenler eğitimi üstleneceklerdi (M. Cevad, 1338: 476, md. 28). Eğitim süresi toplam 4 yıl olarak belirlenmiş olan kız Rüşdiyye mekteplerinde aşağıda belirtilen dersler konmuştu (M. Cevad, 1338: 476, md. 29):

Mebâdi-i Ulûm-ı Diniyye	Hesâb ve Defter Tutmak Usûlü
Lisân-ı Osmânî Kavâidi	Nakışa Medâr Olacak Derece Resim
Mebâdi-i Kavâid-i Arabiyye ve Fârisiyye	Ameliyât-ı Hıyyâtiyye
İmlâ ve İnşâ	Musıkî (Mecbûrî Değildir)
Müntehabât-ı Edebiyye	Tedbîr-i Menzil
Muhtasar Târîh ve Coğrafya	

Derslere bakıldığında dikkati çeken bir husus, kızlara yönelik bu programda sadece ev düzenine yararlı olacak derecede, oldukça sınırlı bir düzeyde matematik bilgisine yer verilmiş olmasıydı. Aynı biçimde, tarih ve coğrafya gibi genel kültür konuları da tek bir genel ders çerçevesinde birleştirilmişti. Nizamname, kız Rüşdiyyelerinde asgari iki ve en fazla dört kadın öğretmenin görev yapmasını şart koşmuştu. Bu öğretmenlere ilaveten biçki-dikiş ve müzik öğretmenleri de istihdam edilecekti (M. Cevad, 1338: 477, md. 30, 32).

Maârif-i Umumiye Nizamnamesi'nin çizdiği bu kız ilkokul ve ortaokul modelleri bir anlamda geç Tanzimat devri reformcu devlet adamlarının arzuladıkları, bir anlamda ideallerinde olan kız eğitimini yansıtmaktaydı. Gerçekte ise imparatorluğun yıkılışına değin yukarıda değinilen müfredat programları tam anlamıyla uygulanamamış ve bu

programları yürütecek kadın öğretmen kadrosu yeterli sayıda yetişememiştir. Erkek ilk ve orta eğitimi için yeterli malî kaynak bulamayan Osmanlı idaresinin kız eğitimi için ayrıca kaynak tahsis etmesi beklenemezdi.

Tanzimat döneminin sonlarında kız eğitiminin durumuna ilişkin olarak sadece Rüşdiyye mektepleri seviyesinde bilgiye rastlayabiliyoruz. 1294/1877 tarihli devlet salnamesinin aktardığı bilgiye göre İstanbul'da toplam 9 kız Rüşdiyye mektebi mevcuttu ve bu mekteplerde genellikle üç öğretmen hizmet görüyordu. Bu mekteplerdeki toplam kız öğrenci sayısı ise 309 idi ve okul başına öğrenci aritmetik ortalaması 35'ten düşüktü. Taşraya baktığımızda, salnameye göre İstanbul dışında sadece Selânik'te, Yenişehir'de (Tırhala sancağı) ve Hanya'da birer kız Rüşdiyye mektebinin var olduğunu öğreniyoruz. Bu üç idarî merkez haricinde 1877 sıralarında taşrada herhangi bir kız Rüşdiyyesinin mevcut olmadığı anlaşılıyor.[4] Bu resmî kaynakta herhangi bir biçimde modern kız ilkokullarından sözedilmeyişi, muhtemelen henüz bu tür okulların açılmadığı ve kızların ilk eğitimlerini mahalle mekteplerinde sürdürdüklerine dair bir belirti olarak düşünülmelidir.

Dikkate değer bir gelişme, 1870'lerde kız Rüşdiyye ders programında yapılan ve Maârif-i Umumiyye Nizamnamesi'nden farklılıklar arzeden değişikliklerdir. 1873 civarına ait ders programı, nizamnamede öngörülene göre daha sade olmakla birlikte daha gerçekçi ve özlü bir müfredat olduğu tarzında izlenim oluşturmaktadır. Bunun yanında, din dersine ayrılan payın azlığı dikkati çekiyor.

1873 civarında kız Rüşdiyye mekteplerinde aşağıdaki ders programı uygulanıyordu (M. Cevad, 1338: 131):

1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene
Arabî	Arabî	Arabî	Arabî
Fârisî	Fârisî	Fârisî	Fârisî
Ta'dâd ve Terkîm	Hesâb	Hesâb	Hesâb
Ahlâk	Coğrafya	Coğrafya	Coğrafya
İlm-i Hâl	Kıraat-ı Türkîye	Kıraat-ı Türkîye	Kıraat-ı Türkîye
Sülüs Hattı	Sülüs Hattı	Sülüs Hattı	Sülüs Hattı
Nakış	Rık'a Hattı	Rık'a Hattı	Nakış
	Nakış	Nakış	Hıyyâtiyye

4 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye. Sene 1294*. s. 394, 520-521, 524-525.

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE KIZ EĞİTİMİNDE GELİŞMELER

Osmanlı son döneminde kız eğitimi konusunda ciddî anlamda atılımın II. Abdülhamid devresinde yapıldığını söylemek mümkündür. Gerçi bu dönemde yapılan yatırımlar imparatorluğun bütününde yaşayan Müslüman kızların tümünün eğitim gereksinimini karşılayabilecek düzeyde olamamıştır. Ancak, kısıtlı tesis edilen okullar, daha sonraki devrelerde ve özellikle Cumhuriyet döneminde kız eğitiminin ivme kazanması açısından birer temel oluşturmuşlardır. 1908'e gelinceye değin vilayet merkezlerinin neredeyse hepsinde ve sancak merkezlerinin büyük bir bölümünde kızlara modern eğitim olanakları sunulduğu görülmektedir.

II. Abdülhamid dönemi mutlakiyet rejimi siyasal meşruiyetini güvenceye almak amacıyla İslamcı ve otoriter söylemi yoğun bir biçimde kullanmıştır. Ancak, dinsel çevrelerden kız eğitimini kısıtlamak amacıyla öneriler geldiğinde bunları dikkate almamıştır. Sultan Abdülhamid 1887'de Maarif-i Umumiyye Nezareti'ne bağlı eğitim kurumlarında reform yapılması konusunda kendisine bir rapor hazırlanmasını istediğinde, devrin Şeyhülislamı Ahmed Esad Efendi başkanlığında bir karma komisyon kurulmuştur. İçinde hem ilmiyyeden, hem de Maarif Nezareti'nden üyelerin bulunduğu bu komisyon, hazırladığı layihada, diğer önerilerin yanısıra, mevcut kız İbtidai ve Rüşdiyye mekteplerinin lağvedilmesi ve bunların yerine 4 yıllık kız okulları kurulması tavsiye edilmiştir. Önerilen bu okullara 6 ilâ 9 yaş arası kız çocukları devam edecekti. 9 yaş, kızlar açısından eğitim görebilecekleri en üst yaştı, zira Şeriata göre 9 yaşındaki bir kız büluğ çağına girmekteydi (*müştehâ olmak*). Bu bağlamda, kız öğretmen okulunun (*Dârülmuallimât*) da kapatılması isteniyordu.[5]

Söz konusu layihadaki öneriler, kız eğitiminin sadece okur yazarlıktan ibaret bir öğretim düzeyinde bırakılması anlamına geliyordu. Ancak uygulamalardan, layihadaki bu önerilerin kabul edilmediğini göstermektedir. Ancak, layihada ifade edilen kız İbtidai ve Rüşdiyye mekteplerinin tek bir kurum halinde birleştirilmesi görüşü, daha farklı bir biçimde de olsa bürokratların dikkatini çekmiş olmalıdır. Zira, 1891-1892 sıralarında kız İbtidai ve Rüşdiyye okullarının 6 yıllık eğitimli tek bir okula dönüştürülme denemesinin yapıldığı görülmektedir. Bu tür okullara, 1895 sonrasında, *Merkez Rüşdiyyesi* denmekteydi. Bu okuldan mezun olan kızlar isterlerse kız öğretmen okuluna devam edebiliyorlardı.[6] Bu okullardan İstanbul'da belirli sayılarda kurulmuş olduğu anlaşılmakla beraber taşrada da kurulduğuna dair elde bilgi yoktur.

---

5 BOA YMTV 25/52 (6 Receb 1304), 29 Şubat 1887 tarihli vesika.

6 M. Cevâd, 1338: 270; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*. 1316 Sene-i Hicriyyesi (Dârülhilâfetülaliyye, 1316/1898-1899), s. 393; BOA İrade Maarif 1313 s. 25-8 (158-353).

Merkez Rüşdiyyelerinin ders programı, eğitim yılları ve haftalık ders saatleri de dahil olmak üzere, aşağıdaki gibiydi (M. Cevâd, 1338: 270):

Dersler	1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene	5. Sene	6. Sene
Elifbâ ve Şifahî Malumât	(18)	-	-	-	-	-
Kurân-ı Kerîm maa Tecvîd	4	6	5	3	2	1
Ulûm-ı Diniyye	-	2	2	2	2	2
Kıraat	4	4	4	2	1	1
İmlâ	4	4	3	2	1	1
Kitâbet	-	-	-	-	1	1
Kavâid-i Osmânî	-	-	2	2	1	2
Arabî	-	-	-	-	2	2
Fârisî	-	-	-	-	1	1
Hüsnü Hatt	-	2	2	1	1	1
Durûs-ı Eşyâ ve Malumât-ı Nafia	2	2	2	1	1	1
İdâre-i Beytiyye	-	-	-	2	2	2
Ahlâk	-	-	-	1	1	2
Hıfzı Sıhha	-	-	-	-	1	1
Hesâb	2	2	2	2	1	1
Coğrafya	-	-	-	2	2	2
Târîh	-	-	-	2	2	1
El Hünerleri	2	2	2	2	2	2
Toplam Haftalık Ders Saati	18	24	24	24	24	24

1893'de Girit vilayetinde bulunan kız İbtidâî mekteplerinde sunulan eğitim aşağıdaki gibiydi:[7]

7 BOA BEO (Girid I) 1-1 (1311.11.4).

1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene
Elifbâ-yı Osmanî	Kurân-ı Kerîm	Kurân-ı Kerîm	Kurân-ı Kerîm
Âmme Cüz'ü	Anahtar-ı Cüz'-i Evvel ve Sânî	İlm-i Hâl-i Sagîr	Dürr-i Yektâ
Tadâd ve Terkîm	Kara Cümle ve Kerrât	Vezâif ül-Etfâl	Muhtasar Târîh-i Osmânî
İstiktâb-ı Hurûfât	İstiktâb-ı Kelîmât	Çocuklara Hediyye	Sarf-ı Türkî
	Dikiş	Yazu ve İmlâ	Küçük Coğrafya-i Umûmî
	Mamûlât	Hesâb-ı Âmâl-ı Erbaa	Âmâl-ı Hamse
		Mamûlât	Yazu ve İmlâ
		Dikiş	Mamûlât
			Dikiş

Abdülhamid dönemi boyunca kız İbtidâî ve Rüşdiyye okullarının imparatorluk taşrasında yayılma derecesini 1328/1910 yılına ait devlet salnamesinden çıkarsayabiliriz. Burada eğitime dair sunulan istatistikler 1905-1906 yıllarına ait olduğundan dolayı doğrudan doğruya Abdülhamid idaresinin son yıllarını kapsamaktadır. [8]

Buradaki istatistikler bize herşeyden önce, İbtidâî seviyesindeki eğitimin, Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi'ndeki hükümlerin aksine olarak, büyük oranda kız-erkek karışık verildiğini gösteriyor. Buna göre sadece oğlanlara tahsis edilmiş toplam 3388 İbtidâî mektebi bulunurken bu rakam kız İbtidâîleri için 303 ve kız-erkek İbtidâîleri için 3750'dir. Bu rakamlara Selânik vilayeti dahil değildir. Kızlara yönelik herhangi bir İbtidâî veya karışık mektebin bulunmadığı vilayetler olarak, imparatorluğun periferisindeki Bağdat, Musul ve Yemen göze çarpmakta. Diğer taraftan en çok kız İbtidâî mektebinin veya kız-erkek İbtidâîlerinin kurulduğu vilayetler olarak Aydın, Kastamonu ve Trabzon ön plana çıkıyor.

Ancak zikredilen bu verilere, özellikle de kız-erkek karışık İbtidâîlere ilişkin olanlara ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. İbtidâî mektebi kavramı esasen devletin açtığı ve usul-i cedîd tarzında eğitim veren ilkokullara uygulandığı halde sonraları bu terim geleneksel mahalle mektepleri için de kullanılır olmuştur. Diğer taraftan, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin cinslerin tecritine dair hükümlerine bu ölçüde bir aykırılık ve Abdülhamid dönemindeki genel İslâmî atmosfer de gözönünde tutulduğunda bu

8 *Salnâme-i Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye. Sene 1328* (İstanbul, 1328/1910), s. 335-398. Ayrıca bkz. Kodaman, 1988: 89-90.

ihtiyat payı daha da gerekli görünmektedir. Yukarıda sunulan kız-erkek karışık İbtidâîlere dair verinin belki de gerçekte geleneksel mahalle mekteplerini yansıtma olasılığı az değildir. Ancak başka bazı örneklerden de biliyoruz ki bir okulda hem kız, hem de erkek çocukların eğitim görmesi bu iki kitlenin fiilen birarada eğitim görmesi anlamına gelmiyordu. Selânik'teki kız-erkek karışık İbtidâî ve Rüşdiyye mekteplerinden de bilindiği üzere kız ve erkek öğrenciler bir günün farklı zamanlarında ve okulun farklı mekânlarında, ihtilat etmeksizin okumaktaydılar.[9] Dolayısıyle, kız-erkek karışık İbtidâîlere dair rakamlar ancak her bir vilayet ve sancaktaki eğitim seviyesi ve yatırımları çerçevesinde yeniden değerlendirildikten sonradır ki "gerçek" anlamda İbtidâîlerin ve mahalle mekteplerinin nispetleri anlaşılabilir.

Kız orta eğitimi, yani Rüşdiyye mekteplerine baktığımızda, bu eğitim seviyesine ilişkin okullaşmanın kız İbtidâî mekteplerine oranla çok daha sınırlı olduğu görülür. Basra, Hicaz, İşkodra, Trablusgarp ve Yemen vilayetlerinde ve Çatalca, Kudüs-i Şerîf ve Zor müstakil sancaklarında herhangi bir kız Rüşdiyyesi açılmış değildi. Bu vilayetlerin dışındaki bütün vilayet (Adana, Ankara, Aydın, Bağdat, Beyrut, Bitlis, Cezayir-ı Bahr-ı Sefîd, Diyarbekir, Edirne, Erzurum, Girit, Halep, Hüdâvendigâr, Kastamoni, Konya, Kosova, Mamuretülaziz, Manastır, Musul, Selânik, Sivas, Şâm-ı Şerîf, Trabzon, Van, Yanya) ve bazı müstakil sancak merkezlerinde (Bingazi, Canik, İzmit, Kale-i Sultaniyye) birer kız Rüşdiyyesi eğitim vermekteydi. Sancak kademesine indiğimizde ise, bu seviyede kız Rüşdiyyelerinin bulunduğu merkezlerin pek de fazla olmadığı belli olur. Burada Beyrut, Cezayir-i Bahr-ı Sefîd, Edirne ve Kosova vilayetine bağlı sancakların çoğunda kız Rüşdiyyelerinin bulunduğunu görüyoruz.[10]

İmparatorluğun periferik yörelerinde bir kız Rüşdiyyesi kurmak, dünyaya fazla açılmamış ve geleneksel değerlere de son derece bağlı olunduğunda, pek de kolay olmamaktaydı. Buna ilişkin canlı bir örneği Bağdat'tan verebiliriz. 1899-1902 devresinde Bağdat valiliği yapan Nâmık Paşa burada bir kız Rüşdiyyesi açmak üzere girişimde bulunduğunda, yerel ileri gelenler bu girişime bir süre karşı çıkmışlardır. Ancak vali kararlılık gösterip yerel muhafazakâr tepkiyi yumuşattıktan sonra bu sefer Bağdat Maarif Meclisi bazı kararlar almıştır. Daha ziyade yerel ulemâ ve eşraf temsilcilerinden oluşan bu meclisin aldığı kararlara göre, kız mektebini çevreleyen civar yapıların yüksekliği Rüşdiyye binasından fazla olamayacaktı. Ayrıca, okulun bulunduğu cadde üzerinden genç erkeklerin geçmesi yasaklanacaktı. Buna ilâveten, mektep binasının civarındaki evlerin bahçelerinde yüksek ağaçların bulunmaması şart koşulmuştu (al-Hilalî, 1959: 158-69).

9 *1324 Sene-i Hicriyyesine Mahsûs Selânik Vilâyeti Salnâmesi. Ondokuzuncu Defa Olarak* [1906-1907] (Selânik: Hamidiyye Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1324/1906-1907), s. 252-277.

10 *Salnâme Devlet, Sene 1328*, s. 336-398.

"İttihâd ve Terakkî kulüplerinin mesâî-i meşkûre-i vatanperverânelerinden Medîne-i münevvere'de küşâd olunan İttihâd Mektebi - Cezîre't-ül-Arab'ın orta yerlerinde, istikbâlde vatan-ı mukaddese hidmet etmek için hazırlanan mini mini talebelerden biri Türkçe irâd-ı nutuk ederken..." (*Resimli Kitap*, 10 Temmuz 1326 (23 Temmuz 1910), No: 22)

Kız Rüşdiyye eğitiminin imparatorluk sathında gelişmesi açısından diğer bir problem kadın öğretmen kıtlığından kaynaklanmaktaydı. İmparatorluk dahilinde tek bir kadın öğretmen okulu (*Dârülmuallimât*) bulunduğundan, bu okuldan her yıl mezun olan sınırlı sayıdaki muallime adayları imparatorluk içinde dağılmış gerek kız İbtidâî, gerekse kız Rüşdiyye okulları için ihtiyaç duyulan meslekî formasyon sahibi öğretmen açığını giderememekteydi. Bu durumda Bağdat örneğinden de bilindiği üzere, taşra kız Rüşdiyyelerinde öğretmenlik görevini, esasen profesyonel öğretmen olmayan, ancak bölgeye tayin edilmiş olan bürokrat veya subay eşleriyle birlikte İstanbul'dan vilayete gelen ve Rüşdiyye eğitimli İstanbullu kadınlar üstleniyordu (al-Hilalî, 1959: 234). Bu koşullarda taşradaki kız Rüşdiyye eğitiminin belirli bir standartta sürdürülemediği ve muhtemelen birçok durumda eğitimin istenilen ölçülerde yapılamadığı varsayılabilir.

Eğitimli kadın öğretmen açığının yol açtığı durumlara ilişkin İttihad ve Terakki müfettişleri M. Refik Temimî ve M. Behcet'in 1916 yılı Beyrut vilayetine dair yazdıkları

rapor da aydınlatıcıdır. Bu iki müfettiş Akka sancağına bağlı Taberiye kasabasındaki kız İbtidâî mektebini ziyaret ettiklerinde, bu okuldaki 4 kadın öğretmenden müdîre olanının Akka kız Rüşdiyyesinden mezun olmakla birlikte sayı saymayı bilmeyecek derecede cahil olduğunu gözlemlemişlerdir. Aynı durum, Nâsıra'daki kız İbtidâî mektebi müdîresi için de gözlemlenmiştir (*ulûm ve fünûnun elifbâsını bile öğrenememiş*) (Refik-Behçet, 1333: 403). Bu okullarda görev yapan diğer öğretmenlerin bir kısmı, iyi eğitim sahibi ve Arapça, İngilizce, Fransızca, Rusça gibi dilleri bilen yerli Hıristiyan kadınlardan oluşmaktaydı. Ancak, genelde misyoner okulu mezunu olan bu kadınlarda ise müfettişlerin gözlemlerine göre, *terbiyye-i milliye-i Osmaniyye ile olan alakaları hiç mesabesinde* idi (Refik-Behçet, 1333: 385-86, 402-03). Öyle görünüyor ki yabancı misyoner okullarının bulunduğu yörelerde bu okullardan mezun gayrımüslim kadınların belirli öçlülerde Müslüman kız eğitimine katkıları olmuştur.

DÂRÜLMUALLİMÂT

İlk kız Rüşdiyye mektepleri 1858 yılından itibaren kurulmaya başlandığı halde bir kız öğretmen okulunun açılışı için 1870'e kadar beklemek gerekmiştir. Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi'ne baktığımızda, burada tasarlanan Dârülmuallimât'ın ilkokullar ve Rüşdiyyeler için iki ayrı şubeden oluştuğu görülmektedir. İlkokul kısmı için iki yıl olarak düşünülen eğitim süresi Rüşdiyye şubesi için üç yıldı (M. Cevad, 1338: 485-86, md. 68-70).

Dârülmuallimât ilk mezunlarını verinceye değin mevcut öğretmen açığı esas olarak yaşlı ve ahlâk sahibi muallimlerle karşılanmaya çalışılmıştır. Kız öğretmen okulu kurulduğunda, mezunlarına okul öğretmenliklerine tayinde öncelik tanınma garantisi getirilmişti (M. Cevad, 1338: 486, md. 71, 76).

1870 yılında açılan Dârülmuallimât, nizamnameden farklı olarak ilk okul ve Rüşdiyye biçiminde iki şube olmaksızın açılmıştır. Bu kurum hem İbtidaî, hem de Rüşdiyye okullarına öğretmen yetiştirecekti. Eğitim süresi 3 seneydi (Berker, 1945: 100).

Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi'ne göre Dârülmuallimât'da okutulacak müfredât aşağıdaki gibiydi (M. Cevad, 1338: 485, md. 69):

Sıbyân Şubesi	**Rüşdiyye Şubesi**
Mebâdî-i Ulûm-ı Diniyye	Mebâdî-i Ulûm-ı Dinîyye
Kavâid-i Lisân-ı Osmânî ve Kitâbet	Kavâid-i Lisân-ı Osmânî ve İnşâ
Usûl-ı Talîm	Arabî ve Fârisî

Her Cemaâtin Kendi Lisânı	Her Cemaâtin Kendi Lisânı
Risâle-i Ahlâk	İlm-i Ahlâk
Hesâb ve Defter Tutmak Usûlü	Tedbîr-i Menzil
Târîh-i Osmânî ve Coğrafya	Târîh ve Coğrafya
Malumât-ı Nâfia	Mebâdî-i Ulûm-ı Riyâziyye ve Tabiiye
Mûsıkî	Resim
Dikiş ve Nakış	Musıkî
	Envâ'-i Ameliyât-ı Hıyyâtiyye

1873-1874 Sıralarında Dârülmuallimât Ders Programı (M. Cevad, 1338: 131):

1. Sene	2. Sene	3. Sene
Arabî	Arabî	Arabî
Fârisî	Fârisî	Fârisî
Hesâb	Hesâb	Hesâb
Coğrafya	Coğrafya	Coğrafya
Târîh	-	-
Rık'a Hattı	Rık'a Hattı	-
Sülüs Hattı	Sülüs Hattı	Sülüs Hattı
İnşa	-	-
Resim	-	-
Nakış	Nakış ve Hıyyâtiyye	Nakış ve Hıyyâtiyye
-	Ulûm-ı Diniyye	Ulûm-ı Diniyye
-	Kıraat-ı Türkiyye	Kıraat-ı Türkiyye

Yukarıda gösterilen müfredatın 1895-1896'ya değin büyük bir değişikliğe uğramadığı düşünülüyor.

Bu yıllarda yeni bir ders programı düzenlenmiş olup Dârülmuallimât'ta sunulan eğitim daha profesyonel bir hüviyet kazanmıştır. Ayrıca, buraya öğrenci olarak sadece Rüşdiyye mektebi mezunlarının kabul edilmesi öngörülmüştür. Yeni program aşağıdaki gibidir (Berker, 1945, 140).

Dersler	1. Sene	2. Sene	3. Sene
Tecvîd ve Kur'ân-ı Kerîm'e Tatbikat	2	1	1
Ulûm-ı Diniyye	2	2	2
Arabî	2	2	2
Fârisî	1	1	1
Kavâid-i Osmâniyye ve Müntehabât	1	1	1
Kitâbet ve Tatbikat-ı Kavâid	1	1	2
Hüsnü Hatt	1	1	1
Usûl-i Tedrîs, Usûl-ı Talîm ve İdâre-i Mekâtib	2	1	1
Ahlâk	-	2	1
İlm-i Eşyâ	1	1	1
Mevâlid ve Ulûm-ı Tabiiye	-	1	1
Hıfz-ı Sıhha	-	1	1
İdâre-i Beytiyye	1	2	2
Hesâb	2	1	1
Hendese	1	1	1
Resim	1	1	1
Coğrafya	2	1	1
Târih	1	1	1
Musıkî	1	1	1
Mamûlât	4	3	3
Haftalık Saat Toplamı	26	26	26

SONUÇ

Tanzimat döneminde ve daha sonra II. Abdülhamid devrinde, malî kriz devrelerinde dahi kız eğitimine nispeten önem verilmesinde yatan muhtemel etken, Osmanlı Devleti'nin resmî çizgisine uygun dinsel ve ahlakî görüşlere sahip ve eğitimli kadın kuşakları yetiştirmekti. Bu politikadan güdülen amaç herhalde daha aile ortamından, anne kucağından başlayarak devlete ve dine bağlı tebaanın ortaya çıkmasını sağlamaktı. Bu anlamda eğitim uzun vadeli bir siyasal yatırım olarak anlaşılıyordu.

Devletin açtığı kız okullarının en fazla geliştiği ve yoğunlaştığı şehir İstanbul olmuştur. Burada açılan pek çok sayıda kız İbtidâî ve Rüşdiyye mekteplerinin yanısıra meslekî eğitim çerçevesinde Dârülmuallimât ve kız sanayi okullarının tesis edildiğini biliyoruz. Taşraya baktığımızda, kız eğitiminin vilayet ve sancak bazında yaygınlık kazanması, vilayetin bulunduğu bölgeye ve okulun türüne göre farklılıklar arzetmiştir. Örneğin, Balkan vilayetlerinde kız Rüşdiyyelerinin sayısı diğer bölgelere kıyasla daha

çok iken İbtidaî mekteplerine bakıldığında aynı bölge için sayılar düşük görünmektedir. Öte yandan bir genelleme yapacak olursak, gerek Rüşdiyye, gerekse İbtidâî türü mekteplerin sayısal olarak en düşük yaygınlık gösterdiği bölgeler Doğu Anadolu ve Arap vilayetleri olmuştur.

Osmanlı modernleşme döneminde kız eğitiminin herhalde en büyük zaafı nitelikli öğretmen açığındaydı. Sadece İstanbul'da faaliyet gösteren bir Dârülmuallimât koca bir imparatorluktaki kız İbtidâî ve Rüşdiyye mekteplerinin öğretmen gereksinimini yeteri kadar karşılayamazdı.[11] Bu durumda taşradaki kız okullarında eğitimin devam etmesi geçici bazı tedbirlerle sağlanıyordu. Ya yaşlı ve edepli erkekler öğretmenlik yapıyor, ya da hiç bir öğretmen bulunamadığı takdirde bölgede görev yapan memurların ve subayların eşleri öğretmenlik rolünü üstleniyorlardı. Diğer bir olasılık gayrımüslim kadınların öğretmenlik yapmalarıydı. Bütün bunlar ise hiç şüphesiz eğitimin belirli bir standartta verilmesini önleyecekti.

Daha evvelden açılan ebe okulu istisna edilecek olursa, 1870'de kurulan Dârülmuallimât'ın sahip olduğu büyük tarihsel önem Müslüman kadınlarının kamusal alanda meslekî etkinlik göstermelerine olanak sağlamasında yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman kadınların kamusal alanda etkinlik sağlayabildikleri ilk meslek, kız okullarında öğretmenlik olmuştur. Bu eğitimsel gelişmenin ortaya çıkardığı Fatma Aliyye ve Ayşe Sıdıka gibi isimler Osmanlı son döneminde kadın haklarında öncülük rolü üstlenebilmişlerdir.

KAYNAKLAR

Arşiv kaynakları ve salnameler:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA]
İrade Dahiliye
İrade Maarif
BOA. Yıldız Mütennevvi [YMTV]
BOA BEO (Girid I)
Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye. Sene 1294.
Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. 1316 Sene-i Hicriyyesi (Dârülhilâfetülaliyye, 1316/1898-1899).
Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, sene 1318.
Salnâme Devlet, Sene 1328.

11 1873'de sadece 8 Dârülmuallimât mezunu Rüşdiyye öğretmenliği şehadetnamesine hak kazanmıştı. Bu sayı Sıbyan muallimeliği için ise sadece 5 idi. Bkz. Berker, 1945: 100.

Salnâme-i Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye. Sene 1328 (İstanbul, 1328/1910).

1324 Sene-i Hicriyyesine Mahsûs Selânik Vilâyeti Salnâmesi. Ondokuzuncu Defa Olarak [1906-1907], Selânik: Hamidiyye Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1324/1906-1907.

Kitaplar ve makaleler:

Berker, Aziz (1945) *Türkiye'de ilk Öğrenim I: 1839-1908*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Burçak, Berrak (1997) "The Status of the Elite Muslim Women in İstanbul Under the Reign of Sultan Abdülhamid II" (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Ankara).

Ergin,, Osman (1977) *İstanbul Mektebleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısiyle Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 2. baskı, İstanbul: Eser Kültür.

al-Hilalî, Abd al-Razzâq (1959) *Târîkh al-ta'lîm fi'l-Irâq fi'l-ahd al-Uthmânî*, Bağdat.

Kodaman, Bayram (1988) *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 2nci baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mahmud Cevad ibnü'ş-Şeyh Nâfi (1338/1920) *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti. Târîhçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Refik, Mehmet -Mehmed Behcet (1333/1917) *Beyrut Vilâyeti. Cenub Kısmı*, Beyrut: Vilâyet Matbaası.

Rifat Paşa (1293/1876) "Ahlâk Risâlesinin Zeyli", *Müntehâbât-ı Âsar*, VII, İstanbul: Ali Bey Matbaası.

Osmanlı Kimliği Üzerine Osmanlı'nın Son Tartışması: Osmanlı'nın Hüviyet Cüzdanı Nasıl Olmalı?

Fevzi DEMİR*

GİRİŞ:

Bu yazıda İkinci Meşrutiyet döneminde, her Osmanlı'nın düzenli nüfus kaydının tutulmasını ve her Osmanlı'ya bir *Hüviyet Cüzdanı* verilmesini öngören *Sicill-i Nüfus Kanunu*'nun Osmanlı parlamentosunda Haziran 1909'dan Ağustos 1914'e değin yaklaşık beş yıl süren görüşülmesi ve yasalaşması süreci içinde oluşan ilginç yaklaşım ve tartışmalar çerçevesinde Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e devredilen kimlik anlayışı ortaya konulmak istenmiştir. Bu konunun günümüz kimlik anlayışları ve uygulamaları ile ilgisi ise 27 Ağustos 1914 tarihli bu yasanın büyük değişiklikler geçirmesine karşın 1972 yılına değin yürürlükte kalmış olmasıdır.[1]

Her Osmanlı'nın bir nüfus cüzdanı olması gerektiği yolundaki düşünce ve uygulamalar Osmanlı Devleti'nde özellikle 19. yüzyılda yoğunlaşan ve merkezi yönetimin taşra ve genel olarak yönetilenler üzerindeki denetimini arttırma çabasının

* Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 1972 tarihli *Nüfus Kanunu* ile 14 Ağustos 1330 tarihli *Sicill-i Nüfus Kanunu* ve bu kanunda değişiklik yapan 30 Ekim 1330 ve 4 Mayıs 1331 ve 28 Kasım 1336 tarihli kanunlar; yabancı memleketlerde oturan Türk vatandaşlarının nüfus vak'aları hakkındaki 15 Şubat 1331 tarihli kanun ve 2 Nisan 1331 tarihli *Sicill-i Nüfus İdaresinin Teşkîlâtı ile Memurlarının Vazifesine Mübeyyin Nizamnâme* ile 2330 sayılı kanunun 16. maddesinin (f) fıkrasıyla 2576, 4727, 5524, 6652 sayılı gizli nüfusun yazımı hakkındaki kanunların yaşayan hükümleri ve diğer kanunların bu kanuna aykırı hükümleri kaldırılmıştır. Bkz. Şener, 1989: 1837. Nüfus Yasası'nın metni için bkz. *Düstur*, 5. Tertip, II, s. 227 vd; Şener, 1989: 1823-1838. Bu yasa ile ilgili günümüze değin yapılan değişiklikler için bkz. *Türkiye Cumhuriyeti Kanunları*, 1991: 8370-82.

bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde yönetilenlerin kimlikleri ancak vergi-askerlik gereksinimleri çerçevesinde daha çok sayısal bir veri olarak yöneticileri ilgilendirmişti. Prekapitalist uygarlıklardan biri olan Osmanlı'da da yöneten-yönetilen ilişkileri tâbi'-tebaa ilişkileri şeklinde kurumsallaşmıştı. Ayrıca, patrimonyal özellikler taşıyan bu devlet anlayışında, çoban-sürü ilişkisi çerçevesinde sürünün niteliği çobanın işine yaradığı ölçüde bilinmeye değer olmuştur.[2]

Osmanlı uyruklarının kimliklerinin bilinmesi gerekliliği çöküş döneminde özellikle gayrimüslim uyrukların yabancı uyrukluğuna bir engel çıkmaksızın geçip bu yabancı uyrukluğunun kolaylıklarından faydalanmaya başlamaları üzerine fark edilmiş ve 1869 tarihli *Tâbiiyyet-i Osmaniye Kanunnâmesi* yayınlanmıştı. Ne var ki sorun sadece bu da değildi. Yeni vergi ve askerlik düzenlemeleri için de nüfusun kaydedilmesi gerekliydi. Öte yandan özellikle Balkanlar'da yoğunlaşan, imparatorluk genelinde farklı kimlikler ve unsurlardan ve isteklerinden söz edilmeye başlanmıştı. Burada haklılıklar sayısal çokluğa veya varlığa dayandırılmaktaydı

Her Osmanlı'ya bir nüfus cüzdanı verilmesi uygulamasını gerektiren bir başka olgu da Tanzimat'la birlikte önce yerel nitelikli meclislerin oluşturulması sürecinde ilk kez gördüğümüz *seçmen*in doğuşuydu. İlk Osmanlı Anayasası bu seçmeni genelleştirmişti. Seçmen listelerinin sağlıklı bir şekilde oluşturulması ise düzenli nüfus kayıtlarının tutulmasına bağlıydı. Jön Türk İhtilali ile birlikte bu zorunluluklara bir de uygulamada bir çok sıkıntı yaratan ve bir çeşit iç pasaport uygulamasını düzenleyen Mürur Nizamnamesi'nin seyahat özgürlüğünü sınırlayıcı uygulamalarına yönelik eleştiriler de eklenmişti.

İşte bu gereksinimlerden yola çıkan Hüseyin Hilmi Paşa kabinesi eski Nüfus ve Mürur ve Pasaport Nizamnâmeleri yerine geçmek üzere hazırlanan yasa tasarısını 21 Haziran 1909'da Meclis-i Mebusan'a göndermiştir.[3] Şura-yı Devlet'çe yazılan gerekçeye göre, *mürûr tezkeresi*'nin seyahat özgürlüğünü kısıtlaması nedeniyle; bu yasa ile ilgili *Mürûr Nizamnâmesi*'nin kaldırılarak dolaşımın yalnızca *hüviyet cüzdanı* ile yapılabilmesinin sağlanması amaçlanıyordu. Ayrıca nüfus yazımı ile ilgili sorunlar çözülerek genel nüfus sayımının "*...sair- memâlik-i mütemeddinede olduğu gibi memâlik-i Osmaniye'nin her tarafında bir gün zarfında icra' olunabilmesini...*" sağlamak için bir *"aile varakası"* oluşturulmuş olacaktı. Böylece düzenli bir nüfus kaydı elde edilecek ve bu kayıtlar askerlik ve pasaport işlemlerinde de kullanılacaktı.

2 Padişahın, askerin ve reayanın birbirine işlevsel bağlılığını gösteren ünlü adalet dairesi için bkz. Kınalızade Ali Efendi, t. y.: 283. Sorunun tartışması için bkz. Bozdoğan ve Kasaba, 1988.

3 30 Mayıs 1325'te Dahiliye Nezareti'nce hazırlanan ve 3 Cemaziyülâhır 1327/ 8 Haziran 1325 tarih ve 351 sayılı Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa imzalı Meclis'e gönderilen *Nüfus ve Mürur Pasaport Nizamnameleri Makamına Kaim Olmak Üzere Kaleme Alınan Kanun Layihaları*'nın metni için bkz. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (=MMZC)*, 1985.

Meclise sunulan bu yasa tasarısı nüfus kayıtlarının nasıl oluşturulacağına ilişkin ayrıntılı düzenlemeleri içeriyordu. Yasa tasarısına göre bütün Osmanlılar kendilerini günümüzdeki kullanıldığı adıyla nüfus kütüklerine kaydettirmekle yükümlü kılınmaktaydı. Tasarı nüfus kayıtlarında ve hüviyet cüzdanlarında yer alacak bilgileri de düzenlemekteydi. Yasa tasarısı ayrıca kayıtların nasıl güncelleştirileceğini, doğum, ölüm, evlenme ve boşanma ile ilgili değişiklerin nasıl yapılacağını da açıklamaktaydı. Meclis-i Mebusan'ın konuyla ilgili Dahiliye Encümeni de bu gerekçelere katılmıştı: Encümene göre, nüfus kayıtları hukukun ve toplumsal görevlerin kaynağı olan ailenin ve toplum içindeki bireyin özel durumunu belirliyordu. Bu özelliği ile bireylerin gerek birbirleriyle ve gerekse hükümet ile olan toplumsal ve medeni ilişkilerinde belirleyici olan temel belgelerden biriydi. (MMZC, 1985: 17-18)

Dahiliye Encümeni'nce gözden geçirilen bu yasa tasarısının görüşmelerine ancak 12 Şubat 1910'da Meclis-i Mebusan'ın 39. Oturumu'nda başlanabilmişti.[4] Encümen'in şekillendirdiği bu 76 maddelik yasa tasarısını Meclis genel kurulunda Encümen adına Aydın Mebusu İsmail Sıtkı Bey savunuyordu. Uzunca süren bu görüşmeler sırasında İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin bu ilk meclisinin oldukça demokratik yapısına uygun olarak Osmanlı toplumunun temsilcileri farklı düşünceler sergileyebilmiştir.[5]

Aslında tartışmalar yasa önerisinin üçüncü maddesi görüşülürken başlamıştır ve en çok tartışılan madde de bu olmuştur. Hükümetin sunduğu yasanın üçüncü maddesi Osmanlı kimliğine ilişkin bütün sorunları da aynen yansıtmaktadır:
Madde: 3 *"Sicill-i nüfus zükûr ve inâsın isim ve şöhretleriyle mezhebini, yani İslam ve Hıristiyan ve Musevi mezheblerinden hangisine mensub bulunduğunu ve pederinin isim ve mahall-i velâdetiyle validesinin ismini ve vilâyet ve kaza itibarıyla mahal ve tarih-i velâdetini ve ikâmetgâhını ve san'at ve sıfatıyla okur yazar olup olmadığını ve intihâb salâhiyetini ve mensub olduğu Ahz-ı Asker Dairesi'ni ve nüfus-u mezkûrun boyu ile göz ve çehresinin, bıyık ve sakal ve saçın levnini ve alâmet-i farika-i sabitesini ve müteehhil ise zevcesi müteaddit ve peder ve validesi hayatta olup olmadığını ve esnan ve edvar-ı askeriyesini sene-yi kameriye ve maliye olarak kayıt tarihini hâvî olacaktır".*[7]

TARİH SORUNU

İlk tartışılan konu bu maddede yer aldığı şekliyle kayıtların Hicrî ve Rumî takvime göre yapılması hükmüydü. Parlamentonun en kavgacı hatiplerinden Serfiçe mebusu Yorgi Boşo ise iğneli konuşur:

4 *MMZC*, D:1, İc.S., 2, 30 Kanun-u sânî 1325 tarihli 39. İn'ikad,II, s. 255-270

5 İkinci Meşrutiyet Dönemi Meclis-i Mebusanı'nın yapısı hakkında toplu bilgiler için bkz.. Ahmad ve Rustow, (1975); Demir (1995); Türk Parlamento Tarihi I. ve II. Meşrutiyet, 1997.

6 *MMZC*, D:1, İc.S., 2, 30 Kanun-u sânî 1325 tarihli 39. İn'ikad, II, s. 262..

"Bendeniz en evvel tarihten bahsedeceğim, sonra da diğer asıl bahsetmek istediğim cihete geçeceğim. Tarih-i Arabî'ye ta'rizim bâki kalmak şartıyla burada zam edilmesi fazladır. Zira bir insanın iki sinni olamaz. Bendenize iki sene sonra soracak olurlarsa sinnin kaçtır; Kameriyece otuz yedi, Maliyece otuz altı. Demek ki her insanın iki yaşı olacaktır. Bu hem kuyûdu teşvîş eder, hem de insanı iki sıfatla gösterir. Arapça otuz sekiz maliyece otuz altı diyeceğim. (Gürültüler). *Rica ederim dinleyelim. Bunun için bendeniz diyorum ki tarih-i Arabî'nin nüfus kanuna derci lüzumsuzdur..."* (s. 262-3).

Mazbata muharriri Aydın mebusu İsmail Sıtkı Bey ise yasa önerisini savunur: Arabî yılın yer almasının *"Mecellenin bize bahş ettiği imtiyazdan, itibardan..."* yararlanmayı amaçladığını belirtir. Ona göre hükümet teklifi sadece mali yılı içermesine karşın Encümen Arabî'yi eklemiştir. İyi de etmiştir.

Ne var ki Boşo'nun önerisine katılanlar azdı ve bu nedenle meclisin anayasa gereği görüşülmek üzere Meclis-i Ayan'a gönderdiği ilgili maddenin bu hükmü değiştirilmemişti. Ancak yasanın Ayan'da da uzun süren görüşmeleri sırasında herhalde Hıristiyan unsurlardan gelen tepkiler gözönüne alınarak kayıtların mali yıl yerine şemsî yıl ile de yapılabileceği şeklinde düzeltilmişti.

MEZHEP/KAVMİYET SORUNU VEYAHUT BİR ADAMIN SAKALI MİLLİYETİNDEN ÖNEMLİ MİDİR?

Boşo'nun asıl derdi ise başkaydı:

Sonra başka bir mesele var. Biz Osmanlıları mezheb itibariyle tefrik ediyoruz. O devr-i sabıkta mezheb üzerine tefrik ettirir idik, yazdırırdık. Sonra bir de milliyet meselesi çıktı. Beş sene evvelki tahrir-i nüfusta –belki hatırlarsınız- birtakım münakaşat vukua gelmiştir. Kimi Ulah, kimi Rum yazdırmak için kavgalar yapıyorlar. Madem ki İslam, Hıristiyan, Musevi tabirleri ortada vardır, İslamlar ve Musevîler beyninde tefrika yok ise de Hıristiyanlar beyninde maateessüf tefrik-i tarik vardır, hem de pek çoktur. Yalnız Hıristiyan yazılırsa kendi mezhebini gösteremez. Katolik var, Protestan var, Ekzarhlık var, bir takım şeyler var. İsmim Yorgi olduktan sonra tabii Hıristiyanım. Tezkire-i Osmaniye'de Ahmet Mehmet yazıldığında mutlaka İslam'dır. Karasu Efendi'nin ismi yazıldıktan sonra mutlaka Yahudidir. Tezkirede yalnız Osmanlılık kalacaktır. Ne İslam, ne Hıristiyan ne Musevî demeli. (Gürültüler). *Rica ederim lakırdımı bitireyim. Hiç mezhep yazdırmamalıyız, yalnız Osmanlılıkla iktifa edelim. İsmimiz kendi mezhebimizi pekâla isbat eder, ilân eder. Eğer mutlaka mezhep tasrihatını tercih ederseniz o vakit Hıristiyanlığı da öteden beri münkasem tariklere taksim etmeliyiz. Eğer bunu yapmazsak hiç mezhep tefrikini de yazmayalım, hep Osmanlı olarak yazdıralım"* (s. 263).

Dahiliye Encümeni Mazbata Muharriri Aydın mebusu İsmail Sıdkı Bey Boşo'nun kimliklere mezhep yazılmaması önerisini *"ittihâd-ı anâsır"* açısından yararlı bulmakla birlikte, bu önerinin uygulanabilir olmadığını, *"çünkü, biz de birçok mesâil-i hukukiyede,*

mesâil-i medenîyede alelhusus edyâna taallûk eden nikah ve nafaka ve hususât-ı sâirede başka başka mercilere müracaat mecburiyetinde bulunuyoruz" sözleriyle dile getirir. Ve anayasada da "*milel-i muhtelife'nin imtiyazât-ı mezhebiyelerinin ...*" korunduğunu belirterek ekler: "*...milel-i gayr-i müslime beyninde tahaddüs eden bir davanın merci-i rüyetini tayin için ne yapmak lazım gelecek? Patrikhaneye mi gidecek, Hahamhaneye mi gidecek, Bunların bilinmesine ne lüzum vardır? Madem ki sırf Osmanlı yazmakla iktifa imkanını bulamıyoruz, o halde Hıristiyanlığın bütün mezâhib-i muhtelifesini zikr ve beyan etmekliğimiz lâzım gelir. Yalnız Hıristiyanlarda değil, İslamiyet'te de vardır. Fakat bunlar İslamiyet'te de vardır. Fakat bunlar İslamiyet'te müteferriattan ma'duttur. Soranım Boşo Efendi'ye, Ermeni, Katolik ve Rum Ortodoksların unvan-ı umumisi nedir?. Hıristiyan. Hıristiyanlığın mezâhib-i muhtelifesi vardır. Birçok mezhebler var, efendim hepsinde de bir çok ahkâm var. İslamiyette de Şâfii, Mâliki gibi mezhebleri var.*" (s. 263)

Kozan mebusu Ermeni Hınçak Hamparsum (Boyacıyan) Muradyan Efendi ise burada mezhep yerine din kelimesi kullanılması gerektiğini ileri sürer ve "*değişmek ihtimali olmayan milliyeti de zikreylesek muvafık olur*" der. Ona göre "*Bir adamın hangi hanedan ve kimin oğlu olduğunu tasrih ediyoruz, hülasa bir çok teferruata girişiyoruz. Ben zannederim ki bütün bu teferruatın en esaslısı olan milliyeti de zikretmek icabeder*".

İzmir mebusu Yahudi Nesim Mazliyah ise maddenin başka bir bölümüne dikkati çeker:
"*...Bendeniz, bilhassa Encümenin nazar-ı dikkatini celbetmek isterim. Mesela bıyık ve sakal deniyor bununla hüviyet ve mahiyet katiyyen anlaşılamaz, çünkü bunlar kaabil-i ref' ve tayydır. Bir insan sakal ve bıyığını küçültür, büyültür, traş eder. Bundan hiçbir şey anlaşılmaz. Hatta bunun mezâhiri de vardır. Bir insan sakallı olduğu halde tezkire alır, sonra traş olur. Sonra bu adama hüviyet cüzdanın sahtedir diye müşkilat gösterilir. Bir de okur yazar kelimesi vardır. Bu o kadar gariptir ki adeta memleketimizde okur yazar adam, bu adeta bir mucize imiş gibi okur yazar oldu mu, bu mutlaka bir sanat-ı fevkâlâde mesâbesinde zikrediliyor.*" (s. 264).

Mazliyah bu gerekçelerle okur yazar kaydının da kaldırılmasını önerir. Mazbata Muharriri İsmali Sıtkı ise bunun istatistik çıkarmak için yararlı olacağını ileri sürer. Amasya temsilcisi Fazıl Arif Efendi'nin derdi daha da başkadır:
"*Bıyık ve sakalını tıraş eyler deniliyor. Vicdanlı, hamiyetli bir insan, hiçbir vakit ne bıyığını, ne sakalını tıraş etmez. O bıyık ve sakalı kazımak birtakım âdi sahtekarlar hakkındadır. Binaenaleyh bu kayıt kalkmamalıdır.*" (s. 264).

Serez mebusu Bulgar Hristo Dalçef de Hamparsum'un lehinde görüş bildirir:
"*Bendeniz, mezheb tabirinin umur-u diniyece merci'i ta'yin edilmesinden dolayı vaz edilmiştir fikrindeyim. Fakat bu, onu temin edemez. Çünkü Hıristiyan mezhebine sâlik olanlar, bir çok kavaide tâbidirler. Her halde kavmiyet tâbirinin de ilave edilmesi lazımdır...*" (s. 265).

İsmail Sıtkı ise bu konuşmaya sert tepki gösterir:
"*Kavmiyet tâbiri, eğer Hükümetçe konulup ta Encümenimizce çıkarılmış olsaydı o zaman bu*

dediğiniz vârid olurdu. Sükut olunan bir şeyde, kavmiyetten bahsolunmadığı halde, Memâlik-i Osmaniye'de kavmiyetin memnu olduğunu tasavvur etmek gibi bir sözü bendeniz ilk defa işitiyorum. Mahâzâ, kavmiyet tayini merci için değildir. Mesala Arnavutlar, Araplar, Kürtler, Gürcüler, hepsi başka başka kavimlerdir. Bunlar hep bir mahkeme-i şer'iyyeye gidiyorlar. (Gürültüler) *Efendim, kavmiyet istiyorlar görmüyor musunuz?".*

Hristo Dalçef (Serez)'in aşağıdaki açıklaması ise pek inandırıcı bulunmamıştır: *"Kavmiyet tabirinin konulması, ittihâd-ı Osmanî'ye muhalif zehâbı hasıl ettiği söyleniyor. Halbuki bir Osmanlının Bulgar, Arap veya Türk olması ittihada mâni değildir. Bizi ittihada, birleştirmeye sevk eden bir şey varsa o da menfaatlerimizin müşterek olmasıdır. Hepimizin menafii bir olunca kavmiyet tabirinin ibkâsıyla yine ittihad hâsıl olur.."* (s. 265).

İsmail Sıtkı Bey (Dahiliye En. M.M.) (İzmir) – *"Menafii-yi müşterekemiz nedir? Osmanlılık değil mi? Zaten Osmanlılık tâbiri koyuyoruz."*

Hristo Dalçef Efendi (Devamla) – *"Çünkü Osmanlılık bir nevi tâbirdir. Osmanlı kavmi yoktur. Osmanlı kavmi bir çok anasırdan vücuda gelmiş bir kavm-i mürekkeptir. Nasıl ki, Rusya'da, diğer devletlerde bir çok anâsırın ismi zikrolunuyor. Dünyada bir devlet bulamıyoruz ki ismi zikrolunmasın. Mesela Kürdistan'ın, Arnavutların, Rumların, Ermenilerin falan hepsinin ismi zikredilir. Keza Avusturya'da hiçbir yer yoktur ki kavmiyet tabiri kullanılmamış olsun. Binaenaleyh bu kavmiyet tabirinin ittihad-ı Osmaniye mâni olmadığı için ilâvesini teklif ediyorum."*

İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin ünlü kalemlerinden ve Meclis'te de İttihat ve Terakki'nin bu dönemde yarı resmi sözcüsü durumunda olan İstanbul mebusu Hüseyin Cahid nüfus kayıtlarında kavmiyetin yazılmasına önerisine karşı söz alır:

"– Söylemek istediğim noktalardan birisi, din tabirine ait idi ki o maksat hâsıl oldu. Şimdi ise kavmiyetin tezkire-i Osmaniye de yazılıp yazılmaması meselesi çıktı. Kavmiyet tâbirini istimâlden, idare-yi hâzıra hiçbir zaman ictinab edemez. Çünkü her unsur, her kavme riayetle beraber, bunları Osmanlılık noktasından kabul etmiştir ve unsurun kavmiyeti muteber ve hukuku mahfûzdur. Bundan dolayı hiç kimsenin itirazı olamaz. Şimdi tezkîre-yi Osmaniye'lerde bu ne için yazılıyor? Bu, bir kavmin ayrı ayrı kavmiyetlerini tefrik için kabul edilmiştir. Esasen bu Osmanlı olmak nokta-yı nazarından tâdât-ı nüfus için yapılmış ve bu da kâvânîn-i medeniyye nokta-yı nazara alınarak yapılmıştır. Bu gün birer birer akvâmı tâdât edip yazalım. Bunun en lüzumsuzluğu hakkında Boşo Efendi güzel bir misal getirdi.

İdare-yi sâbıkanın bunu tatbik etmek için ne kadar müşkîlâta mâ'ruz olduğunu söyledi. Filhakika, Makedonya ahvâli tetkîk olunacak olursa orada anâsır ve kavim itibarıyla bu maddenin gayr-ı kaabil-i tatbîk olduğu kaabil-i inkar değildir. Bir propaganda te'siriyle bu gün köy ahalisi, ben falan unsurdanım yarın yine propaganda te'siriyle falan unsura mensubum diyor. Hatta bu, Avrupalılar arasında o kadar meşhurdur ki, bana şu kadar bin Frank veriniz, size Makedonya'da şu kadar bin Amerikalı peyda edeyim demiştir, bu meşhurdur.".

Pançedoref Efendi (ki bu da Bulgar) (Manastır) – *"Bunları Çinli yap bakalım!".*

Hüseyin Cahit Bey (Devamla) — *"Göz boyamak kaabilinden olarak zannederim ki Makedonya'da Çinliliği icad edenler de olur. Zaten bu, hakikat değildir; bir latifeden ibarettir. Hakikat-i hâlde, propagandaların, çetelerin tesiriyle bir çok tehavvülât vuk'u bulmuştur."*

Pançedoref Efendi (Manastır) — *"Beş yüz kişide tehavvülât olabilir, fakat esası hakkında yoktur."*

Hüseyin Cahid Bey (Devamla) — *"Esas itibarıyla tabiî yoktur. Fakat bu gün bir şekl-i zâhirî vardır. O şekl-i zâhirî te'sirâtıyla görüyoruz ki, maddeten sabittir ki, köylülerin kavmiyeti değişiyor. Bu nokta-yı nazardan tahrir-i nüfusa başlamak ve bunu orada tasrih etmek, içinden çıkılmaz müşkilâta ve bilakis anâsır arasında münaferete sebeb olacaktır. (Doğru sadaları) Bu, tezkîre-yi Osmâniyedir. Tâbir olmasa idi, hiç din tâbiri konulmasa idi daha iyi olurdu. Hep Osmanlıyız der, çıkar giderdik. Bu nokta-i nazar üzerinde düşünelim. Tâbir olursa, hakikaten bunu yapalım. Eğer kaabil olmazsa, vâkıâ isimlerin müşâberetinden dolayı belli olur. Fakat bazı şeylerde Müslüman ve Hıristiyanın farkı kaabil olmuyor. Necip, Selim gibi bazı isimler vardır. Onun için Müslüman, Hıristiyan, Musevi suretiyle tasrih edilerek bir çok müşkîlâtın önü alınır. Hiçbir mahzura da sebeb olamaz. Kanunun bu yolda kabûlü muvafık olur zannederim."* (s. 265-6).

Hamparsum Boyacıyan Muradyan Efendi itirazına devam eder. Mezhebin anayasanın verdiği *"hürriyet-i vicdaniye"* gereği değiştirilebileceğini milliyetlerin belirtilmesiyle *"daha esaslı bir taş üstüne bina yapılmış..."* olacağını ileri sürer.

Erzurum'un Ermeni temsilcisi Ohannes Vartkes Efendi de *"Devletler ne kadar medeniyette terakki ederse etsinler, milliyet meselesi değişmez"* diyerek bu öneriyi destekler. (s. 266). Ergiri mebusu Hıristiyan Arnavut Yanko Mamapulo Efendi de aynı fikirdedir.

İsmail Sıtkı ise görüşme yeterliliği önergesinin meclisce biraz önce benimsendiğini, tartışmayı uzatmanın yersiz olduğunu belirtir. İkinci müzakereye sorumlu bakanın da katılacağını ve *mufassal esbâb-ı mucibe* verileceğini ekler. (s. 267)

Selanik mebusu Rahmi Bey ise istatistiksel açıdan *anâsır-ı gayr-i müslime*'nin kavmiyetlerin bilinmesinin hükümet için yararlı olacağını ve *"intihabatımızda ekalliyetlerin hukukunu ekseriyet tecavüz etti"* iddialarının önünün alınabileceğini belirtir. (s. 267-68).

Serfiçe mebusu Yorgi Boşo Efendi akıllı ve muzırca Müslümanların kavmiyetlerini de tartışmaya sokar:

— *"Niçin anâsır-ı gayr-i müslime hakkında olsun? Anâsır-ı müslimeden olanların unsurları niçin kaydedilmesin?*(s. 268).

Rahmi Bey'in yanıtı ise Hıristiyanların kendi içinde tefrika olduğu Türk, Arap, Arnavut arasında böyle bir sorunun bulunmadığıdır.

Müfit Bey (Ergiri) ise unsurun belirlenmesi hususunda bağlı bulunan kilisenin mi yoksa konuşulan dilin mi esas alınacağını sorar.

Ohannes Vartkes'in sözleri ise Marksist eğilimini ve cesaretini yansıtmaktadır:

– "*Ben Ermeniyim amma, hiç bir mezhebim yoktur!*" (s. 268)

Artas Yorgaki'nin (Selanik) kişi ne isterse onun yazılacağını belirtmesine karşın Keygam Derkarebetyan Efendi (Muş) da her kavmin isminin belirtilmesini ister. İsmail Sıtkı Selanik mebusu Rahmi'ye karşı çıkarak üstü örtülü bir şekilde onu milliyetçilikle suçlar:

"*Bu maddenin kabul ettiği esasta din tabirini koymaktan maksat, kavmiyetlerde hukuk-u medeniyeye taalluk eden nokta vardır. Rahmi Beyefendi'nin mebus intihabatında gösterdiği esbâb-ı mucibe gayr-i vâriddir. Eğer şu esbâb-ı mucibenin gayr-i müslimler hakkında vârid olması lâzım gelirse, müslim anasır hakkında da vârid olması lazım gelir. Binaenaleyh doğru değildir.*" (s. 268).

Yorgo Boşo nüfus kayıtlarında sadece Osmanlı yazılmasında ısrarını sürdürür. Rahmi Bey'in müslüman olmayanların kavmiyetlerinin belirtilmesi önerisine İslamlarda da böyle tefrika mevcut bulunduğunu ileri sürerek yanıtlar. İstibdad dönemindeki Selanik'ten bir örnek vererek ısrarını sürdürür:

"*...Nüfus memuru bir köye gidiyor. Nesin sen, Ulah mısın? Yok beni Rum yazın, yok ben seni Ulah yazacağım. Bir köy bir gün evvel Rum iken, iki gün sonra Bulgar oluyor. Bugün Bulgar iken yarın Rum oluyor. Siz ister misiniz ki hükümet-i Osmaniye, anâsırı birbirine kırdırsın. Biz adeta birbirimizi yiyeceğiz. Bendeniz oralı olduğum için bunu arz ediyorum. Onun için rica ederim, tezkire-i Osmaniye'yi birisinin eline vermekten maksat nedir? Hukuk-u medeniyesini, hukuk-u meşrutiyetini muhafazadır. Kendisi ne mezhebe ait olursa olsun, hangi mezhebe, hangi kavmiyete mensup olduğu ne için derc edilsin? Ne vakit kilisesine, ne vakit camiine gidecek, orada kendi kavmiyetini pekala gösterir. Madem ki yalnız hukuk-u Osmaniyesini göstermek istiyoruz, yalnız Osmanlı denilmekle iktifa edelim. Zira birbirimizi kırdırmak istemiyorum*" (s. 269).

Aristidi Paşa (İzmir) ise tam bir milliyetçi gibi konuşarak Boşo'nun önerisinin tersine mezhebin ve kavmiyetin kimlik belgesinde yer alması gerektiğini savunur. Eğer kayıtlarda sakalın rengine kadar ayrıntılara iniliyorsa kavmiyetinin belirtilmesi gerektiğini belirterek "*Bir adamın Rumluğunun sakalının rengi kadar ehemmiyeti yok mudur?*" diye seslenir. (s. 269)

Biga mebusu Arif İsmet de Rahmi Bey gibi hükümet işleri gereği istatistiksel olarak kavmiyetin ve cinsiyetin bilinmesi gerektiğini ileri sürer. (s. 269).

İlgili madde tekrar görüşülmek üzere Encümene geri gönderilir (s. 270). Daha sonra gayrimüslim mebusların bu istekleri dikkate alınarak gayrımüslim ahalinin din ve mezhebinin yanısıra hangi *anâsıra* mensup olduğunun kayıtlarda ve kimlik belgelerinde yazılması uygun bulunur. Ancak Ayan'da bu terim yerini cemaata bırakır.

Milliyet ve sakal sorunu yasa tasarısının görüşüldüğü Ayan Meclisi'nde de gündeme getirilir:[7] Ayan'ın 22 Aralık 1910 tarihli 15. Oturumunda konu tartışılır. Beserya

7 *Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi*, 1988: 188 vd.

Efendi kimlik konusunda Hıristiyanların tutumunu şöyle açıklar:

"...biz diyoruz ki; bizi birbirimizden tefrik edecek olan her şeyden evvel unsurdur. Binaenaleyh derc edilmeli. Çünkü bizden, nesiniz diye sorulduğu vakit, biz Hıristiyan'ız diye cevap vermiyoruz. Ait olduğumuz unsurun ismini söyleriz..." (s.194).

Bohor Efendi ise özellikle Rumeli'de bu unsurların kimlerce belirleneceği sorununa dikkati çeker:

"...Nüfus memurları ne gibi şahâdâta istinâden ona Bulgar, Rum, Sırp, Ulah diyecek. Patrikhânelerden, metropolidhânelerden vesâik isteyecek olursak, Bulgar Eksarhına sorduğumuzda Rumeli'de bulunan bütün ahali Bulgar'dır. Rum metropolidine sorarsanız kaffesi Rum'dur der. Ulahlara sorarsanız onlar ahalinin nısfından ziyâdesi Ulah'tır der." (s. 195).

Nüfus Müdürü'ne göre bu karar her cemaatin ihtiyar heyetlerince verilecektir. (s. 295).

Konunun uzmanı eski Rumeli Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa da bu konudaki güçlüğe dikkat çeker:

"Rumeli'de öyle hallere tesadüf edeceksiniz ki, peder Rum'um, oğlunun biri Ulah'ım diyor, ikincisi de Sırp'ım, üçüncüsü Bulgar'ım diyor. İki ay sonra görüyorsunuz ki ya hepsi Rum yahut hepsi Bulgar oluyor...(Oysa) *hükümet Zeyd'e ve Amr'a sen Kürt'sün, Arap'sın demeye mecbur mudur? Hepsi Osmanlıdır. "* (s. 195).

Kavmiyetin belirtilmesini doğru bulmayan Hüseyin Hilmi Paşa Legofet ve Azaryan efendilerin karşı çıkmalarına rağmen savunmasını sürdürür:

"Diğer unsurlar, Ermeniler gibi vahdet-i mezhebiyye ve unsuriyyelerini muhafaza edebilmiş olsalar idi bu müşkilat bertaraf olur idi. Bu gün bir adamın eline verilecek olan senette Bulgar'dır, Rumdur, Sırp'tır demeye lüzum ve kavânin-i devlette unsur üzerine terettüp edecek muamelât var mıdır? Hukuk-u siyasiyye ve âdiyye, unsur üzerinden mi cerayan ediyor? Hukuk nokta-i nazarından muamelat-ı hükümet nokta-ı nazarından, bundan ne fayda tasavvur edeceğiz? Gayrı müslim ânasır için bunu yapacak olduktan sonra, diğer unsur için niye yapmayacağız?, Öteden beri Ermeni kilisesi Grigoriyen kilisesi namıyla maruftur. Rum Ortodokslardan başka bir mezhebtir." (s.196).

Beserya Efendi diretir:

"...Acaba unsur kaydı, bir alâmet-i fârika mıdır, değil midir? Bendeniz Hıristiyanlar için bu unsur meselesinin en ziyade alâmet-i fârika olduğunda ısrar ediyorum. Hatta devr-i sâbıkta da bu unsur lafzının nüfus tezkerelerine derci usûlü cârî idi. İşte bendeniz, yirmi beş seneden beri istihsal ettiğim nüfus tezkîreme Ulah olduğumu derc ettirdim..." (Devamla) *Sonra deniliyor ki muhakeme veyahut devâir-i saire-i resmiyyeye müracaat edildiği zaman bu unsur keyfiyetinin kanunî bir mahiyeti yoktur. Tabii, fakat sakalın renginin de hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bununla beraber nüfus tezkiresine derc ediliyor"* (s.197).

(Hüseyin Hilmi Paşa) – "*Sakalın taayyünü hüviyyette pek çok medarı vardır, o adam bir*

fenalık ilka' ederse sakalı onun tayın-i hüviyyetine hizmet edecek kırmızı ve yahut..."

(Beserya Efendi) – *"Unsur da aynı hizmeti görecektir".*

(Hüseyin Hilmi Paşa) – (Devamla) *Kumral sakallı bulunması onun tayin-i hüviyyetine medar olacak, hükümet onu o surette tanıyacaktır."* (s.197).

SEKÜLARİZASYON KONUSU

Ayan'daki bu tartışma bu kez daha da ilginç bir yöne kayar: Yorgiyadis Efendi'ye göre *"Filvaki Osmanlıların mezhebleri var, dinleri var. Fakat bunlar hâricî olan alâimden değildir. Nüfus memurunun ta'yin edeceği evsâf, ancak zâhiren görülebilecek şeylerdir...".* Unsur yazılacaksa Müslümanların da unsurunun yazılması gerekeceğini; bunun ise bir çok güçlüklere yol açacağını belirten Yorgiyadis özetle unsur veya mezheb yani din belirtilmesine karşı çıkar. Azaryan Efendi ise daha tutucu bir kavrayışla mezhebin/dinin belirtilmemesinin devletin esasına muhalif olduğunu belirtir. Ve Yorgiyadis'i *sekülarizasyon* teklif etmekle suçlar:

"(Bu) *Sekülarizasyon meselesidir. Sekülarizasyon büyük bir meseledir. Bu mesele üzerine bu gün bahsedemeyiz zannederim. Biz memâlik-i Osmaniye'de Osmanlılık ve kanunen birer din ve mezheble kaimiz. Yani içimizden hiç birinin maazallah dinsiz olmaya hakkımız yoktur. Hepimiz bir din, bir mezhebe tâbi' olmağa mecburuz. Eğer zât-ı âlileri mutlaka sekülarizasyon teklif ediyorlarsa, bu mühim bir kanundur ki, bu gün bunun üzerinde mübahese etmeye hakkımız yoktur. Eğer bendenizin anladığım gibi değilse, hata ediyorum, sözümü geri alırım. Yok eğer hüviyet varakalarının içinde her birimizin İslam, Hıristiyan, Musevi olduğumuz yazılmasın derseniz, eğer maksadınız bu ise, buna Fransızca da sekülarizasyon derler. Fakat bu gün onun meselesi gelmemiştir. Eğer kaabil olsa, ben de sizinle müttefik olurum. Fakat esaslara muhaliftir, çünkü tekrar bizim mezhebsiz olmaya hakkımız yoktur. Öldüğümüz vakit (anterraman sivil) suretiyle gelip bizi kaldırmazlar. Hangi cemaate mensup isem o gelip benim cenazemi kaldıracak, terekemi yazacak. Hülâsa bir muamele vardır. Fransızların (person sivil) dediği bu gün mevcut değildir. Fakat her birerlerimiz bir mezhebe mensubuz. Binaenaleyh buyurduğunuz, bu gün kaabil-i icra değildir. Eğer kâabil-i icra olsaydı ben de sizinle ittifak ederdim."* (s.198).

Yorgiyadis ise savunmadadır:

"...hepimizin bir dine mensub olduğumuzu söylemeye nizâmen mecburuz. Filvâki' bir adamın dini de bulunmalıdır. Fakat bu din keyfiyyeti beyân edilmediğinden dolayı bir adamın dinsiz olması icap etmez. Sicilinde beyan edilmediğinden dolayı mı o adam dinsiz olacak?"

(Azaryan Efendi) – *"Din esastandır. Eğer bir adam dinsiz ise kanunen Türkiye'de mevcudiyyeti yoktur."*

(Bohor Efendi) – *"Yani idama mahkûmdur!"*

(Azaryan Efendi) – *"Bilemem!"* (s.199).

Hüseyin Hilmi Paşa ise meselenin sadece ibadet meselesi olmadığını fakat bizde kiliselerin bazı imtiyazâtı olduğunu; örneğin Rum Patrikhanesine mensub birinin evlenmesinin ve mirasının belirlenmesinin Rum Patrikhanesi'nce görüldüğünü, hükümetin de Patrikhanenin verdiği ilâm üzerine iş gördüğünü belirtir. (s.199-200).

Ayan bu sorunu Müslümanların dininin, gayrımüslimlerin ise din ve mezhebinin yanısıra hangi cemaate mensub olduğunun belirtilmesi hükmünü getirerek aşmaya çalışmış ve yasa Ayan'ın önerdiği şekliyle yasalaşmıştır. Yani unsur terimi yerine - belki de bu terim milliyet veya kavmiyeti çağrıştırdığından- başka bir anlam kaymasına yol açacak şekilde cemaat terimi tercih edilmiştir.

KADINLAR NASIL KAYDEDİLECEK?

Meclis-i Mebusan'da kimlik belgelerinde imza bulunmasını öneren Selanik mebusu Artas Yorgaki'nin teklifi okuryazarlık oranının düşüklüğü gerekçesiyle reddedilirken Denizli mebusu Gani Bey'in dönemin koşullarını yansıtan ve kimlik belgelerine Arnavut kadınlarının isimlerinin yazılmaması önerisi ortaya çıkar:

Gani Bey (Denizli) – *"Efendim, bendeniz de Cahit Beyefendi'nin fikrine iştirâk ediyorum. Yalnız başka bir şey arz etmek istiyorum. Kendim Arnavut bulunmak hasebiyle, bir şeyden bahsedeceğim. Orada Arnavutlar mutaassıp olmamakla beraber kadınların isminin yâd edilmesini arzu etmezler. Bu cihetle kanunun oraca tatbîki mucîb-i müşkîlât olur, yani hissiyât ve âdetlerine muhalif bir şeydir. Mesela bir adamın zevcesi ve kerimesi yahut hemşiresi tâbiri ile iktifa edilsin."*

Reis - *"Üç zevcesi varsa"*

Gani Bey (Devamla) – *"Bu pek azdır."* (Gürültü)

İsmail Sıtkı'nın yanıtı:

- *"Bunu yapmak mümkün değildir. Birinin pederi veyahut zevci vefat ettiği vakitte kendi ismiyle mahkemeye müracaat ediyor, miras talep ediyor. Kimin zevcesidir, ismi nedir? Bu mechûl olursa nasıl ahkâm-ı şer'iyye tatbik edilebilir? O ismet-i İslamiye'ye dokunmaz. Biz Peygamberimizin zevcât-ı kirâmının isimlerini biliyoruz."* [8]

Kadınların durumu yasanın Encümenden tekrar geri gelen hükümleri 17 Kasım 1910'dan itibaren Mebusan'da tartışılırken yeniden gündeme gelir.[9] 45. maddede özürsüz kaydını yaptırmayan *zükûr ve inâs*ın önce 50 kuruş, verilmezse beş gün hapisle cezalandırılmasını öngören hükmü tartışılırken Artas Yorgaki (Selanik) hapis cezasına karşı çıkar. (s. 29) İsmail Sıtkı kadınların özellikle vurgulandığını, aksi takdirde nüfus kayıtlarında kadınların yazılmayacağını belirtir. (s. 30) Osman Feyzi Efendi (Erzincan) *"kadınların tevkifi hususunda pek müşkülâta tesadüf olunuyor; zira ekser mahallerde kadınlara*

8 *MMZC,* D:1, İc.S., 2, 30 Kanun-u sani 1325 tarihli 39. İn'ikad, II, s. 266.
9 *MMZC,* D:1, İc.S., 3, I, 1986: 26-27.

mahsus tevkifhâneler bulunmuyor" derken İbrahim Efendi (İpek) *"ahvâl-i memleketi, umumiyet itibariyle nazar-ı itibara alarak bunun tekâmülünü tedric suretinde yapalım. İnas zaten tedricen nüfusa kaydoluyor"* yolunda görüş belirtir. Şükrü Efendi (Kastamonu) para cezasının kadının en yakın mensup olduğu aile reisinden alınmasını savunurken Mustafa Asım Efendi (İstanbul) da *"...henüz âciz olan kadınları cezalandırmayı münâsib ..."* görmediğini belirtir (s. 31). Ahmed Muhib Efendi (Denizli)'ye göre *"Ehl-i nâmus olan bir kadını âlüftelerin bulunduğu yere koymak, haysiyet-i milliyeyi muhtel edecek bir haldir"*. Aristidi Efendi (İzmir) kararlıdır: *"kadınlar eğer nüfus-u Osmaniyeden ise..."* yazılmalı ve gerekirse cezalandırılmalıdır (s. 33). Madde bu şekliyle Mebusan'da benimsenir.

OSMANLI'NIN SİMGESİ AY-YILDIZ MI, TUĞRA MI?

Meclis-i Mebusan'ın 30 Kanun-u sânî 1325 tarihli 39. oturumunda başlayan görüşmeler ertesi gün yani 1 Şubat 1325 tarihli 40. oturum ile 4. maddeden itibaren devam eder.[10] Tasarının 4. maddesinde yer alan ve kimlik belgelerinin üstünde ay-yıldız simgesinin yer alacağını belirten açıklamanın dahi rahatsızlık yarattığı görülmektedir. Tepkinin saltanatçı ve ayrılıkçı kanatlardan geldiği anlaşılmaktadır. Biga Mebusu Arif İsmet Bey'e göre *"bizim öteden beri tırâz-ı mefhâretimiz tuğrâdır. Bu varken ay yıldızın kabulü münâsib değildir"* (s. 300-2). Bu nedenle sadece ay-yıldız bulunması yeterli ve uygun değildir. O'na göre kimlik belgelerinin üstünde ne gibi simgelerin bulunacağının yasada yer alması gerekmez; bu hükümetin işidir. Mehmet Vasıf Efendi (Manastır) konuyu değiştirmek ister: *"...Bu hüviyet cüzdanı tabirinden maksat nedir? Cüzdan diye içine bir şey konulacak şeye denir. Binaenaleyh hüviyet varakası veyahut hüviyetnâme denilmesi bendenizce daha münasibtir."*.

Nafi Paşa (Halep) uzlaşmacı bir tutum takınır:

"Tuğra zaten Osmanlı Padişahlarının kadîm bir tırazasıdır. Onun için iki tarafta ay yıldız olduğu gibi orta yerinde tûğra olabilir. Tuğrayı böylece muhafaza edelim, meşru' bir hükümdarın tuğrasını muhafaza edelim." (s. 302).

Mehmet Vehbi Efendi (Konya) ise taklidi önlemek için *tuğrâ-yı garrâ* yani parlak tuğra, İsmail Mahir (Konya) ise arma konulmasını önerisinde bulunur. Bu konuda asıl ilginç ve uzakgörüşlü öneri Ömer Feyzi Efendi (Karahisar-ı Şarkî)'den gelir:

"Bendeniz başka bir şey ilave edeceğim. Vehbi Efendi bendenize bir fikir verdi. Yani sahtelikten sakınmak için tuğrâ-yı garrâ konulsun diyorlar. Bendenizce bu taklîde mâni olmak için bir tarik var. Maateessüf kaâbil-i icra olamaz zannediyorum. Eğer kaâbil-i icra ise bendeniz teklif ediyorum ki hüviyet varakalarına her şahsın fotoğrafı konsun (Gürültüler)". Gürültülerden de anlaşıldığı üzere öneri red edilir. Hacı Kasım Efendi (Kayseri) red gerekçesini vecîz bir şekilde

10 *MMZC*, D:1, İc.S., 2, 1 Şubat 1325 tarihli 40. İn'ikad, II, s. 300 vd.

açıklar:

"Yok efendim, resim caiz olmaz!" (s. 303).

Sonuçta cüzdanların tuğralı ve ay yıldızlı olmasında anlaşılmıştır.

VAFTİZ SORUNU YA DA *VELED-İ ZİNA*'NIN DURUMU

Doğum kaydının nasıl yapılacağını ve kaydı geciktirenlerin nasıl cezalandırılacağını düzenleyen aşağıdaki 18. maddenin görüşülmesine gelindiğinde yine ilginç bir durum oluşur:

"(Onsekizinci Madde:) *Meşru' olarak tevellüd eden bir çocuğun peder veya velisi veya vasisi, muhtar ile iki şahit huzurunda çocuğun ismi ile mahalli ve yevm-i velâdeti ve vâlidesinin isimleriyle mahalle ve sokak ve hâne numarasını ve şahitlerin isim ve şöhret ve san'atlarıyla mahall-i ikâmetlerini mübeyyin üç numaralı şekilde gösterilen vukuat ilmühaberini imla ettirerek nüfus memuru bulunan kasabâtta bir ve nüfus memuru bulunmayan mahallerde üç ay zarfında Nüfus İdaresi'ne îta etmeye mecburdur.*

Tevellüdâtı ihbar etmeyenlerden elli kuruş ceza-yı nakdî alınacaktır. Ceza-yı nakdîye te'diyeden imtina edenler beş gün müddetle hapsolunur.

Doğan çocuğun peder ve validesi veyahut bunlardan biri meçhûl ise bu suret sicile işaret olunacak ve muahharen peder veya validesi veyahut her ikisi zuhur ettiği takdirde iki şahit huzurunda bir teşhisnâme tanzîm ve kezalik kaydına işaret olunacaktır". (s. 417).

Artas Yorgaki (Selanik) yasanın öngördüğü 3 aylık kayıt sınırlamasına itiraz eder:

"...Sair Hıristiyan mezheplerinde nasıl olduğunu bilemem, fakat Ortodoks mezhebinde yeni tevellüd eden bir çocuğun isminin ne vakit verileceği malûm ve muayyen değildir. Ortrodoks mezhebinde bu isim tasrihi, isim itası birtakım âyin icrasına mütevakkıftır ve bu icrâ'-yı âyin hususunda esbâb-ı mahsûsadan dolayı ta'cil etmek isteseler dahi semeredâr olmaz..." (s. 417).

Bu nedenle Yorgaki'nin önerisi Ortodoksların çocuklarının isminin gerektiğinde belirtilmeden kaydedilebilmesinin sağlanmasıdır. Nüfus Müdürü Zeki Bey ise kendilerinin bu süreyi 6 ay olarak önerdiklerini, ancak Encümence 3 aya indirildiğini belirtir.

Vartkes (Erzurum) da aşağıdaki gerekçelerle kilise kayıtlarının bu süreçte resmi rol oynamasını önerir:

"Onsekizinci maddenin birinci fıkrası, Hıristiyanlar için büyük müşkilât açıyor. Birinci, tevellüdât günü, vaftiz günü ve ondan sonra çocuğun meşru' olup olmadığı bahisleri var. Artas Efendi nasıl ki söyledi, bir çocuk doğduğu günden, hatta Katoliklerde yedi sene sonra vaftiz oluyor. Verâset meselelerinde, eğer hükümete vaftiz olduğu günü söyleyecekse altı ay, beş ay sonra yazılmış alacak. Yok eğer vaftiz olmadan işaret etmez de doğduğu gün işaret ederse o Hıristiyan değildir. Çünkü vaftiz olmadan Hıristiyan olmaz. Bir de çocukların Hıristiyanlardan meşru' olup olmadığına Rûhânî Meclis karar verebilir.

...Onun için ben teklif edeceğim ki Hıristiyanlar için tevellüdât meselelerinde Muhtar kilise defterlerine müracaat etsin ve kilise meclisleri imzasıyla vukuatı Nüfus memuruna verilsin. Bundan başka müşkilâtın önü alınamaz." (s. 419).

Diyarbakır mebusu Feyzi Efendi de kendi Liva ahalisinin 3 aydan daha uzun süre yaylada bulunmaları nedeniyle sürenin kısa olduğunu belirtir. (s. 429)

Ulemadan Ahmed Hamdi Efendi (Bursa) muhtarın tanıklığı yerine imamın konulmasını önerir. O'na göre *"tevellüdâtın menşe'i olan nikahı imam akdeder. Binaenaleyh burada imamın huzuru şart edilmelidir."* (s. 420)

Sağırlar diyoloğu şeklinde gelişen konuşmalar sırasında Keygam (Muş) bir önceki öneriyi tekrarlar:

"Şunu söyleyeceğim ki, burada muhtar ile iki şahit huzurunda ilmühaber diyorum, bu iki şahit bizim âyinimizce külliyen mugayirdir. Kilisede hususiyle Anadolu cihetinde on, nihayet on beş günde müracaat olunur, kilisece kaydolunur, vaftiz olur. Papazdan maada birini tayin ediyorlar. Bundan evvel Patrikhane ile bilmuhabere papazda ve muhtarın ilmühaberi şayân-ı kabûl tutulmuş idi. Bendeniz bunu böylece kabûlünü teklif ederim." (s. 422).

Fuat Hulusi (Trablusşam) ise vaftizin gecikmesi durumunda kayıtın aile lakabı ile yapılmasını önerir. Hamparsum Boyacıyan Muradyan (Kozan) ise sorunu daha net bir şekilde dile getirir:

"Bir şey arz edeceğim. Yalnız burada meşru' olarak tevellüt denilmiştir. Fakat bilirsiniz ki memâlik-i Osmaniye'de bir çocuk dünyaya geldiği vakitte o çocuk Osmanlıdır. Çünkü Türkiye'de doğuyor. Eğer Osmanlı'dan doğuyorsa biz buna meşru' diyoruz. Malum-u âlileridir ki, eğer imam nikah etmiş ise, bundan tevellüd etmiş çocuk meşru'dur. Papaz nikah etmişse ondan doğan çocuk yine meşru'dur. Nasıl ki he'yet-i ictimaiyede çok defa vaki' oluyor, nikah olmaksızın dünyaya gelmiş ise, o çocuk nasıl kaydolacak?..."(s. 423-4).

Muradyan'a göre bu sorun ciddidir. Doğumun meşruluğunu Hıristiyanlar için kilise kayıtlarından çıkarmak mümkündür:

"...Biz kabul edeceğiz ki imamın, papazın nikah ettikleri meşru'dur ve başka türlü izdivaçtan husûle gelenler gayr-ı meşru'dur veyahut yavaş yavaş, ister istemez he'yet-i beşeriyyede vâki' olduğu gibi başka bir izdivaç husûle gelmiştir. Bir kız bir erkek gidip kadı huzurunda biz birbirimizi istiyoruz diyorlar ve kaydediliyor, o da kanun ve nizam indinde meşru' oluyor.... Peki iki ayrı mezhebden, örneğin bir katolik ile Ermeni Ortodoks evlenebilir mi? Bu iş hangi kilisede olur? Böyle bir durumda ne olur?

"...O üçüncü şey de, meydana geldiği sırada bunları ne yapmalı? Bu Türkiye'de doğdu, Türkiyelidir ve onun kaydı muhakkak lazımdır ve onun da dünyada yaşamaya hakkı vardır. Biz ne diyoruz, Türkçesi nasıldır"

İsmail Paşa (Tokat) – *"Veled-i na'meşru', veled-i zinâ, ya da piç!"*

Hamparsum Muradyan Efendi (Devamla) – *"Bir çocuk dünyaya geldiği vakitte ne vakit ki ona piç deniyor, he'yet-i ictimaiyede namussuz addolunuyor, halbuki o dünyaya geldiği*

vakıtta belki en büyük adam olacaktır ve olmaya müheyyâdır. Şu halde o çocuğun o sırada (Konferans mı sâdaları) *makduh olmaması için başka bir nikah husûle getirmişler ki o da meşru' addolunuyor. Bu yüzden, onun için, bu noktaları da nazar-ı dikkate alarak encümence ona göre ta'dil edilmesi iktiza eder. Bu maddenin encümene iadesini teklif ediyorum."* (s. 424). Dalçef (Selanik) de akla uygun bir şekilde doğum olaylarını muhtar ve imamların bildirmesini önerir. (s. 425). Uzlaşma olmayınca bu madde de Encümene geri gönderilir. (s. 421). Belirtilen süreler ileride aynen yasalaşacaktır.

"Öteye beriye bırakılan çocukların üzerlerinde mensup oldukları cemaate dair işaret olduğu halde o suretle ve olmadığı takdirde Müslim sıfatıyla kaydolunacaktır" diyen 24. Madde de gürültü koparır. (s. 434-5). Artas Yorgaki (Selanik) maddenin bu haliyle ahalisi İslam olmayan yerlerde bulunan çocukların dahi Müslim yazılmak durumunda olabileceğini belirtir ve karşı çıkar:

"...Bir köyde hiç Müslüman yoktur. Burada öyle bir çocuk bulunuyor, buna veled-i zina diyeceğiz, böyle çocuk bulunur. Üzerinde de bir işaret yok. Ona nasıl Müslim diyeceğiz. O köylülerin olması ağleb-i ihtimaldir. (Gürültü)".

Dalçef (Selanik) de *"madde böyle bırakılacak olursa burada iki nevi Osmanlı olduğu anlaşılıyor. Birisi mümtaz Osmanlı, diğeri de gayr-i mümtaz Osmanlı, yani bundan millet-i hâkime, mahkûme anlaşılıyor"* diye karşı çıkar. Mazbata muharriri İsmail Sıtkı ise bunun anayasa gereği olduğunu belirtir. Bu madde de bunun üzerine Encümene geri gönderilir. (s. 435) Yasanın ebeveyni belli olmayan çocukların Müslim kaydedileceğine dair olan bu hükmü ilerleyen süreçte çıkarılmış ve bu tür durumlarda kaydın *talimat-ı mahsusa* ile yapılacağı belirtilmiştir.

SONUÇ

Nisan 1909'da başlayan Sicill-i Nüfus Kanunu görüşmeleri tartışmaların uzaması ve araya giren Meclis-i Mebusan'ın kapatılması gibi diğer engeller nedeniyle ancak Meclis-i Mebusan'ın üçüncü yasama döneminde sonuçlanabilmiştir. Meclis-i Mebusan'ın 22 Temmuz 1914 tarihli 41. Oturumunda bu yasa yeni dönemin meclisinin evet efendimci yapısına uygun olarak herhangi bir tartışma yapılmaksızın oy birliği ile kabul edilmiştir.[11] Parlamentonun kabul ettiği bu yasa Padişah tarafından da onaylanarak 27 Ağustos 1914 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bu yasa önemli değişiklikler geçirmesine karşın 5. 6. 1972 tarih ve 1587 Sayılı Nüfus Kanunu çıkana değin 58 yıl boyunca yürürlükte kalmıştır.

Yasanın çıkarılması sırasında karşılaşılan güçlükler ve yapılan tartışmalar Osmanlı kimliğinin açmazlarını da yansıtmaktadır. Çok dinli, dilli, tarihli ve milletli Osmanlı

11 *MMZC*, D:3, İc.S., 1, , I, 1989: 568-573.

toplumu ulusçuluk çağına ters düşen yapısı ile çözülüşü yaşamaktadır. Bu dönemde Osmanlı kimliği yoktur veya bu konuda tarafların Osmanlıcı söylemlerinin içtenliğine inanmak güçtür.

Bu miras üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de, bu tartışmalar sırasında telaffuz edilen unsur, millet, kavmiyet, din, mezhep gibi konular çerçevesinde bu dönemdeki kadar yoğun olmasa dahi kimlik sorunları yaşanmış ve yaşanmaktadır. Bu anlamda Türk kimliğini oluşan ve gelişen bir sürecin ürünü olarak anlamak gerekmektedir. İkinci Meşrutiyet döneminde kimliğe ilişkin bu tartışmalar ve sonuçta onaylanan yasanın Türkiye'de 1923 sonrasında da uygulanması Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bu konuda da kesintiden çok bir sürekliliğin varlığını göstermektedir.

KAYNAKLAR

Arşiv belgeleri:

Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, (1988), TBMM. Basımevi, Ankara.
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (1985), TBMM Basımevi, Ankara.

Araştırmalar:

Ahmad, Feroz ve Rustow, Dankwart (1975) *"İkinci Meşrutiyet Döneminde Meclisler (1908-1918)", Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, I/4-5, 245-284.
Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (ed.) (1988) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Y.
Demir, Fevzi (1995) *İkinci Meşrutiyet Dönemi, Meclis-i Mebusan Seçimleri (1908-1914)*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İzmir.
Düstur, 5. Tertip.
Kınalızade Ali Efendi, (t. y.) *Devlet ve Aile Ahlakı*, İstanbul; Tercüman Y.
Şener, Esat (1989) *Açıklamalı, İctihatlı Türk Medeni Kanunu*, Ankara.
Türk Parlamento Tarihi; I. ve II. Meşrutiyet, II, (1997) Ankara: TBMM Vakfı Y.
Türkiye Cumhuriyeti Kanunları, (1991) İstanbul: Kazancı Hukuk Kaynakları Basın Yayın A.Ş.
75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, (1988) İstanbul: Tarih Vakfı Y.

Cumhuriyet Kimliği Tartışmasının Bir Boyutu: Soyadı Kanunu

Temuçin F. ERTAN*

AD ve SOYAD KAVRAMI

Tanzimat'tan günümüze Türkiye'deki çağdaşlaşma hareketleri çerçevesinde Batı'dan alınan norm ve değerler ile düşünce ve kurumlar arasında bazıları hiçbir tartışmaya yol açmaksızın kabul görürken, bazıları günümüze değin devam eden tartışmaları kaynaklık etmiştir. Kılık-kıyafet, laisizm, hukuk kurallarının bir kısmı, alfabe ve bazı idari düzenlemeler toplumun bir kesimi tarafından hemen ve tümüyle benimsenirken, toplumun hiç de azımsanmayacak bir kesimi tarafından hala tereddütle karşılanmakta ve hatta tümüyle reddedilmektedir. Buna karşılık başta Soyadı Kanunu olmak üzere, günlük yaşamı düzenleyen bir takım değişlikler ise toplumun tümü tarafından hemen kabul görmüş ve herhangi bir toplumsal muhalefete gerekçe teşkil etmeden benimsenmiştir. Aynı tutum, bir başka deyişle aynı kabulleniş günümüzde de devam etmektedir.

Türk Devrimini bir bütün olarak ele aldığımızda Soyadı Kanununun bu bütünü tamamlayan önemli bir halka olduğu söylenebilir. Soyadı Kanunu, Türk toplumunun çağdaşlaşma-batılılaşma serüveninde Atatürk döneminde gerçekleştirilen bir ayrıntı veya çok da önemli olmayan bir biçimsel değişiklik gibi görünmesi nedeniyle olsa gerek, en az tartışılan, belki de hiç tartışılmayan bir düzenleme olarak göze çarpmaktadır. Atatürk dönemini ve bu dönemde gerçekleştirilen devrim hareketlerini inceleyen araştırmalarda genelde ya en sona bırakılan ya da en az değinilen bir

* Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

çağdaşlaşma hamlesi olarak ele alınması da, muhtemelen üzerinde fazla fırtına koparılmamasından ve toplumsal bir muhalefetle karşılaşmamasından kaynaklanmaktadır.

Bütün bunlara karşın Soyadı Kanunu'nun yeterince araştırıldığını ve sonuçlarının irdelendiğini söylemek mümkün değildir. Soyadı konusunun toplumsal bir uzlaşmanın ürünü olması ve doğal olarak da günümüze değin herhangi bir çatışmaya kaynaklık etmemesi, araştırmacılar açısından etki alanı dar ve ayrıntı bir konu gibi algılandığını akla getirmektedir. Öyle ki üniversitelere ders kitabı niteliğindeki, çoğu Türkiye'nin bu konudaki resmi yaklaşımını sergileyen Türkiye Cumhuriyeti Tarihi ya da Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi ile ilgili kitaplarda konuya ya çok az yer verilmiş ya da yorumsuz olarak geçiştirilmiştir (Turan, 1966: 115-116; Ateş, 1982: 321; Eroğlu, 1982: 325; Turan vd., 1999: 257-58).

Ancak üzerinde toplumsal bir uzlaşmanın bulunması, benimseyip benimsememe konusunda pek polemik teşkil etmemesi, Soyadı Kanunu'nun önemini ve çağdaşlaşma sürecindeki rolünü azaltmıyor. Atatürk döneminde gerçekleştirilen Soyadı Kanunu da tüm yenilik çabaları gibi yaratılmak istenen yeni insan tipi ve toplum modeliyle doğrudan ilişkili bir düzenleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ad ve soyad kavramlarına gelince; dar anlamdaki ad, kişinin hukuken taşımak zorunda olduğu addır. Bu nedenle bu ada "zorunlu ad= zaruri ad" da denir. Hukukta dar anlamdaki ad, öz ad ve soyaddan oluşur (Zevkliler, 1981: 239). Soyadı "herkesin ailece anılmasına yarayan öz adından sonraki adı, aile adı (TDK Türkçe Sözlük: 1330) kişinin öz adından başka taşımak zorunda olduğu ve soyunu gösteren ad" (Yılmaz, 1982: 425) şeklinde tanımlanabilir. Daha geniş olarak "çocuklara babadan, kadınlara kocadan geçen ve küçük addan sonra, onunla birlikte kullanılan aile adı" biçiminde de ifade edilebilir (Meydan Larousse, 18: 245).

Bu tanımlardan hareketle soyadının bir aile adı olduğu ve öz ad veya ön ad ile kullanıldığı ve soyu, dolayısıyla da tarihsel sürekliliği gösteren bir ad olduğu söylenebilir. Bir anlamda kişinin, kişiliğin, ailenin ve soyun belirginleşmesinde, tanımlanmasında ve ifade edilmesinde doğrudan etkili olan bir gelenek, bir düzenlemedir. Soyadı tüm bu nitelikleriyle kişiler hukukunun bir parçasıdır. Bu anlamda kişi haklarıyla doğrudan ilgilidir. Aile adı veya medeni ad da denilen soyadı sayesinde ayrı ayrı ailelerden gelen kişilerin birbirlerinden ayırt edilmeleri kolaylaşır (Zevkliler, 1981: 241).

Soyadı sayesinde bir ailenin bireylerini başka ailelerin bireylerinden ayırmak mümkün olduğu gibi, aynı soydan gelen bir başka bireyle olan bağlantıyı, ailenin ortaya çıktığı ya da yerleştiği yöreyi, bağlı olduğu ulusu ya da kabileyi, ata mesleğini belirlemek de mümkündür. Bir toplumun soyadı seçerken yapmış olduğu tercihler incelendiğinde hemen her kültürün kendi tarihini, değer yargılarını ve hatta saplantılarını ve özlemlerini görmek mümkündür.

Soyadı uygulaması değişik kültürlerde, çok farklı zamanlarda ortaya çıkmıştır. Örneğin Çin'de daha M.Ö. 2852'de imparatorluk emriyle herkesin babadan geçen bir aile adı alması zorunluluğu getirilmiştir. Batı'da ise benzer uygulamalara daha sonraki yıllarda, günümüze daha yakın dönemlerde geçilebilmiştir. Örneğin İngiltere'de ancak M.S. 1000'lerde alınmaya başlanan soyadının yerleşmesi çok uzun yıllar sonra gerçekleşebilmiştir. Burada soyadı yaklaşık altı yüz yıllık uzun bir uğraş sonunda benimsenmiştir (Ana Britannica, 19: 569).

Bu arada bazı çalışmalarda soyadı uygulamasının ilk örnekleri Roma İmparatorluğu'na kadar götürülmektedir.[1] Dönemin en geniş topraklarına, en yoğun ve kozmopolit nüfusuna sahip Roma'da bilindiği gibi hukuk kuralları da çağın ilerisinde düzenlenmiş ve özellikle de vatandaşlık konusu ciddi hukuki çerçevede ele alınmıştı. Bundan hareketle soyadı gibi bireyin soyunu ve tarihini, daha genel bir ifadeyle toplum içindeki konumunu ve toplumsal tabakalaşmadaki yerini belirleyen bir düzenlemenin Roma'da yapılmış olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Batı'da soyadı uygulaması, Hıristiyanlığın benimsenmesiyle birlikte, bireyin aileden bağımsız bir varlık olarak ele alınmasının etkisiyle unutulmaya başlanmıştır (Ataay, 1980: 93). Ancak 12. yüzyıldan itibaren kişilerin tek adla çağrılmalarının sakıncalar doğurması üzerine, aile adı kullanılması uygulaması yeniden canlanmıştır. Bundan hareketle özad ve soyadı uygulamasının hukuk alanında ortaya çıkması, çağdaş anlamdaki kanunlaştırma hareketlerinden çok önceleri gerçekleşmiş olduğu söylenebilir (Ataay, 1980: 93).

Ancak çağdaş anlamdaki soyadı, kişi hak ve özgürlüklerinin ortaya çıkmasıyla birlikte yaygınlaşmış ve bugünkü düzeyine ulaşmıştır. Bir anlamda ilk ve ortaçağlarda soyadına benzer düzenlemeler genelde özgür insanın ve yurttaşın durumunun belirginleşmesine katkı sağlamıştır. Bu nedenle bir vatandaş ya da yurttaş statüsünde bulunmayanlar için bu hakkı kullanmak sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Batı'da soyadının, özellikle soyluların ayrıcalıklarının sona ermesi sürecinde, feodalizmden kapitalizme geçiş aşamasında alt sınıfların kendi varlıklarını ifade etmelerinin bir aracı olarak ortaya çıktığı ve geliştiği söylenebilir (Ateş, 1982: 321).

İslamiyet öncesi dönemde ad verme son derece önemli ve törensel bir anlayışla gerçekleştirilmesine karşın, Türklerde 1934 yılı öncesinde soyadı uygulamasından söz etmek mümkün değildir. Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayanlar bir vatandaş ya da yurttaş değil de, tebaa statüsünde bulundukları için çağdaş anlamdaki kişi hak ve özgürlükleri de oldukça geç gelişmiştir. Ayrıca Osmanlı'da Batı tarzında bir toplumsal tabakalaşmanın bulunmaması ve hemen hiçbir grubun devlet karşısında

1 Bkz. Mumcu, 1998: 444-46. Bu çalışmada soyadı konusu, "Kişiliğin Hukuk Düzeni İçinde Belirginleşmesindeki Öge: Soyadı" başlığı ile ele alınmıştır.

güçlenememesi de bireysel hakların gelişimini Batı'ya göre geciktirmiştir. Gerek Osmanlı Devleti döneminde, gerekse cumhuriyetin ilk yıllarında bireyler ya baba isimleriyle ya da aileden gelen lakapla anılmışlardı. Aslında bu dönemlerde kullanılan aile adlarının ve lakapların daha sonraki dönemde soyadı olarak benimsendiği söylenebilir. Askeri okullarda ise ismin sonuna öğrencinin doğduğu yer eklenerek kişiliğin belirlenmesi yoluna gidilmişti. Ancak devlet-birey ilişkisinin zayıf olması, resmi işlemlerdeki karmaşıklığın ve yoğunluğun da Batı'ya nazaran az olmasına yol açmış ve uzun bir dönem soyadına ihtiyaç duyulmamıştır.

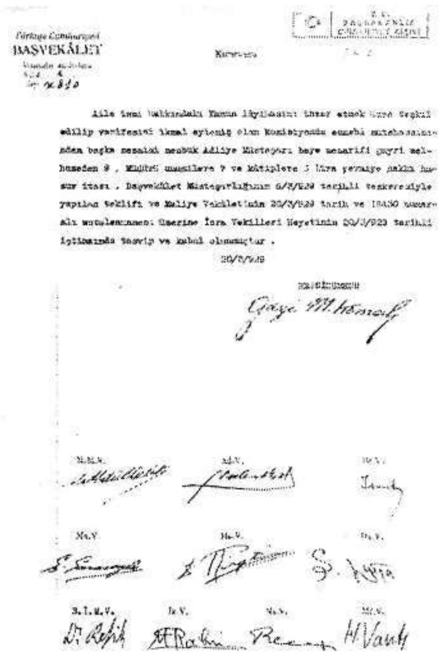
SOYADI KANUNU (21 HAZİRAN 1934)

Soyadı Kanunu'nun kabul edildiği yıl olan 1934 yılına değin geçen yaklaşık 10 yıllık Cumhuriyet Türkiye'sinde kişi hak ve özgürlükleriyle ilgili ciddi adımların atıldığını söyleyebiliriz. Eğitim ve öğretimde yapılan düzenlemeler, Batı'dan laik ve çağdaş hukuk kurallarının alınması, siyasal anlamda bazı demokrasi denemelerinin yapılması gibi gelişmeler sonucu birey olma ve kendini ifade etme yolunda belirli bir aşamanın kaydedildiğini iddia etmek hiç de yanlış olmaz. Soyadı Kanunu ile ilgili olan ve bu kanuna zemin hazırlayan en önemli gelişme, aile ve kişi hukukunu da kapsayan Medeni Kanun'un 1926 yılında kabul edilmesidir. 1934 yılına değin yapılan düzenlemeler sonucu tebaadan yurttaşa, ümmetten ulusa geçiş yolunda ciddi bir mesafe katedilmiştir. Devlet-birey ilişkilerini daha çağdaş temellere oturtabilmek için gerek özde, gerekse biçimde kökten değişikliklere gidilmiştir. Soyadı Kanunu bir anlamda 1934 yılına değin gerçekleştirilen biçimsel değişikliklerin de son halkası olarak görülebilir.

Soyadı konusu kişi hakları ve aile hukukunun bir parçası olduğu için, bu konudaki çalışmaların 1926 yılında Medeni Kanunun kabul edilmesinden hemen sonra başladığı söylenebilir. Ancak bu çalışmaların hem yoğunluk, hem de öncelik açısından yeterli olmadığı anlaşılıyor. Öyle ki, konuyla ilgili bazı resmi yazışmalara bakıldığında, Soyadı Kanunu ile ilgili çalışmaların 1929 yılı öncesine dayandığı anlaşılmaktadır. 20 Mart 1929'da Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal imzalı bir kararnamede aile ismi hakkında kanun layihası hazırlayanlara, bu çalışmalarının karşılığında yevmiye ödenmesiyle ilgili kararnamenin yayınlanması soyadı konusunun 1929 yılı öncesinde gündeme geldiğini kanıtlamaktadır.[2] Yine aynı kararnameden anlaşıldığı gibi komisyonda yabancıların da görev alması ilginç bir uygulamadır. Bununla birlikte çalışmaların uzadığı açıktır. Çünkü Soyadı Kanunu ancak 21 Haziran 1934'te

2 *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 030.18.01/ 2.18.38. Bu kararnamenin tam metni için bkz. Ek:1

çıkarılabilmiştir.[3] Kanun layihası üzerinde TBMM'nde görüşmelere 16 Haziran 1934'te başlanmıştır. Bu görüşmeler sırasında özellikle aile adı konusunda sıkı tartışmalar çıkmıştır. Bursa Mebusu Refet Bey öncelikle kanunun geciktiğini iddia etmiş ve bu konuda Adliye Vekiline eleştiri yöneltmiştir.[4] Konuşmasını aile isimlerinin terk edilmemesi konusunda yoğunlaştıran Refet Bey, özellikle "oğlu" ile biten aile isimlerinin soyadı olarak alınabileceğini öne sürmüştür.[5] Refet Bey konuşmasını şu ilginç sözlerle sürdürmüştür: "...*Hükümet, kuyudatında şahıs ismi sonra, aile ismi evvela kullanılır. Bunu değiştirmekte bendenizce fayda yoktur. Sonra oğlu kelimesini çıkarmakta da mana görmüyorum. Şarki Avrupa'da da mesela 150 milyonluk bir Rus kütlesi vardır. Buralarda da aile ismi sonlarına of, yef gibi lahikaların ilave edildiğini görüyoruz. Sonra Romanya'da esko lahikasını görüyoruz. Bulgarlar da Ruslara müşabihtir. Sonra Sırplar iç, viç gibi lahikalar ilave ediyorlar. Yunanlılar, bizim memleketimizde bulunan Rumlar aki, idis gibi lahikalar ilave ediyorlar. Bizim memleketimizde bulunan Ermeniler de bunu kullanıyorlar. Biz öteden beri oğlu kelimesini kullanıyoruz. İran'da da zannederim zade kelimesi kullanılıyor. Görülüyor ki oğlu kelimesini mutlaka atmağa lüzum yoktur. Halk öteden beri bunu bu suretle kullanmaktadır. Kalkmasında bir fayda görmüyorum. Bu isim kendi kendine teşekkül etmiştir. Bundan bir müşkülat çekmiyoruz....*"[6] Kanunu savunan Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Bey aile isimlerinin değişebileceğini, "oğlu" kelimesinin karışıklığa yol açabileceğini ve özellikle de orduda çok büyük sıkıntıların bulunduğunu ifade etmiş ve kanunun olduğu gibi geçmesi görüşünü yinelemiştir.[7] Ancak gerek Refet Bey'in, gerekse diğer mebusların eleştirileri kanunu reddetmek amacıyla değil, daha iyi ve mükemmel kılmak amacına yöneliktir.


Türkiye Cümhuriyeti
BAŞVEKÂLET

Ek: 1

3 Şerafettin Turan (1996) Soyadı Kanunu'nun tarihini 24 Kasım olarak belirtmekte ve öneriyi de İsmet Paşa ve arkadaşlarının verdiğini ifade etmektedir. Oysa bu bilgiler Soyadı Kanunu ile değil, Mustafa Kemal Paşa'ya "Atatürk" soyadının verilmesiyle ilgilidir.

4 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 16.6. 1934, s. 191.

5 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 16. 6.1934, s. 192-196.

6 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 16. 6. 1934, s. 192-196.

7 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 16. 6. 1934, s. 197-198.

Kanunun 21 Haziran 1934'te görüşülmesi sırasında *"Her Türk öz adından başka soyadını da taşımağa mecburdur"* şeklindeki birinci madde ile *"Söyleyişte, yazışta, imzada öz ad önde, soyadı sonda kullanılır"* şeklindeki ikinci madde herhangi bir tartışmaya neden olmadan hemen kabul edilmiştir.[8] Buna karşılık *"Rütbe ve memuriyet, aşiret, yabancı ırk ve millet isimleriyle umumi edeplere uygun olmayan veya iğrenç ve gülünç olan soyadları kullanılamaz"* şeklindeki üçüncü madde ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Bu madde üzerinde söz alan Ordu Mebusu Hamdi Bey'in *"Efendim, kanunun bu maddesi, milli birliği, milli vahdeti ihlal eder diye aşiret isimlerini aile ismi olarak kullanılmağı men ediyor. Bu doğru şeydir. Fakat aşiret kelimesinin mana ve medlulünü tahlil etmek ne suretle mümkün olabilir? Elimizde bugün yaşayan aşiret isimlerini ihtiva eden diksiyoner yoktur. Bir çok aşiret isimleri vardır ki, bunlar müstehase haline gelmiştir. Anadolu köylerinin ekserisini tetkik edecek olursak her köylü, köyünün ismini taşımaktadır ve bu isimler de aile ismi olarak kullanılmaktadır. Mesela Bayındırlıoğulları, Çebnioğulları gibi aile isimleri vardır. Kanun da bu aşiret kelimesini mutlak olarak zikrettiğimiz takdirde, bu isimleri kullananlar, bunları terk etmek mecburiyetinde kalacaklardır. Bunun için aşiret kelimesini tahlil etmek icap eder. Veyahut aşiret isimleri taşıyan köye nispetle yad olunan aşiret isimleri vardır. Falan, falan köylü diye kullanıldığı gibi, mesela Karaisalı diye bir aşiret vardır, aynı zamanda bu bir köy ismidir. Karaisalı dediğimiz zaman aşiret ismi diye bunu men lazım gelir. Bunlar hakkında da encümen ve Dahiliye Vekili Bey'in müteleası nedir? Bunu anlamak istiyorum"*[9] şeklindeki sözleri ve soruları karşısında söz alan Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Bey şu cevabı vermiştir: *"Aşiret hayatı orta devire ait ictimai bir tarzı teşekküldür ve bir ayrılık ifade eder. Milletler, orta devirde, adeta bir kum yığını gibidir. Her bir kum tanesi gibi ayrıdır. Vurulduğu vakit dağılan bir kütledir. Halbuki, son devir milletleri bir arjil bir kil tabakası gibi zerratı olmakla beraber hepsi bir arada bir kil tabakasıdır, nüfuz kabil değildir. Hala aşiret ve kabile hatıraları yaşayan bazı yerlerden bu hatıraları silmek lazımdır. Aşirete intisabı kabul edecek olursak –cetvel yanımda değildir, olsaydı okurdum. Şarkta iki yüzden fazla aşiret vardır. Haydaranlı, Halikanlı, Yusufanlı ve saire gibi. Bunların her birinin efradı binlerce kişiden ibarettir. Bunları silmeyecek olursak, bir zaman sonra karşımıza Haydaranlı, Yusufanlı diye bir çok kimseler çıkacaktır. Binaenaleyh bunu birden kaldırmak lazımdır. Bunu kaldırmak milli vahdetin esasları icabıdır. Eğer aşiret ismini taşıyan köy isimleri varsa; onlar aşiretlikten çıkmış, köy ismi olmuştur. Bu gibi isimlerin soy adı olarak kullanılmasında mahzur yoktur. Bunların aşiretle alakası yoktur. Fakat doğrudan doğruya aşiret hayatı yaşayan ve ismini taşıyanlara mani olmak iktiza eder. Mesela, Menemen bir aşirettir. Fakat Menemen diyecek olursak, bu gün kaza merkezi olan Menemen'i anlıyoruz. Hamdi Bey arkadaşımızın dediği gibi, hakikaten aşiret ismini taşıyan köyler vardır. Böyle köy ismini taşıyan köyler vardır. Böyle köy ismini taşıyan aileler de mevcuttur. Fakat Çerkes, Kızılbaş,*

8 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 245.

9 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 245.

Bektaş, gibi isim vermek doğru değildir. Sonra yabancı milliyet isimlerini de kaldırmak istiyoruz. Memleketimizde, hariçten gelmiş, memleketimiz yerlisinden olan bazı kimseler, başka bir camia ismini taşımaktadırlar. Mesela; Arap, Çerkes, Çeçen gibi binlerce isim vardır. Bunları da kaldırmak lazımdır. Mesela, Çeçen İbrahim, Laz Memet gibi isimler kullananlar, kendilerine mutlaka başka isim bulmalıdır. Binaenaleyh, maksadımız fiilen mevcut olmayan fakat hayallerde yaşayan ayrılığı kaldırmaktır. Bu ayrılıktan haricin yakın zamanlarda dahi istifade ettiği vakidir. İşte bu ayrılığı kaldırmak çok lazımdır." [10]

Aynı maddede yer alan iğrenç ve gülünç isimlerin kullanılmaması ifadelerine değinen Giresun Mebusu Hakkı Tarık Bey ise bu itirazını özetle şu sözlerle ortaya koymuştur: "*...Sonra iğrenç, gülünç adlar kullanılmayacaktır deniyor. Mesela, Yılancıoğlu iğrenç sayılabilir. Çifte kafa, bir noktai nazardan gülünçtür. Fakat o adam, memleketinde o isimle taarüf etmiştir, herkes onunla tanır. Binaenaleyh herkes, maziye ait irtibatını muhafaza etmek ister ve lazımdır. Yeni bir isimle yeni bir hayata, yepyeni bir şekilde girmiş olmak, belki milli menfaatlerin muhafazası endişesiyle çok yerinde olabilir. Vekil beyefendiye bu noktadan hak veririm. Fakat bu mahzuru bertaraf etmeğe matuf olmayan noktalarda da şimdiye kadar mevcut olan aile ve soy adlarını muhafaza etmeği temin eylemelidir. Böyle bir ismi kendisi kullanmıyorsa, onun babası ve babasının babası kullanmıştır. O adamın aslını bildirecek olan kelimeyi muhafaza etmesini temin etmek, zannediyorum ki, kanunun istihdaf ettiği noktalardan birisidir ... iğrenç kelimesi ne gibi hususlarda kullanılacak veya kullanılmayacaksa izah edilmelidir. Gülünç tabiri ise tamamen kaldırılmalıdır. Sonra rütbe kelimeleri de kaldırmak lazımdır. Sultan gibi bazı kelimelerin kullanılmaması maksat ise kanaatimce burada inkılaba zıt mahiyet arz edecek kelimelerin kullanılmaması için daha sarih bir ifade konulmalıdır."* [11]

Hakkı Tarık Bey'in açıklamaları karşısında yeniden söz alan Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Bey memuriyet ve rütbe isimlerinin soyadı olarak alınmaması konusunda şu sözleri sarf etmiştir: "*...Hakikaten herkes soyadını, babasının memuriyet isminden çıkaracak olursa, memlekette soy adı değil, ancak memuriyet adı teessüs etmiş olur ... Tarihten kalmış olan Dizdaroğulları, Bayraktaroğulları, Sancaktaroğulları, Silahtaroğulları gibi kelimelerin kullanılmasında mahzur görmüyorum, kanun da mahzur görmemektedir. Bugünkü isimleri kullanmakta mahzur vardır. Memuriyet postu insana baki değildir. Ertesi gün başkası gelecektir. Sonra bunda istikrar olmaz. Bugün yüzbaşıoğlu, yarın binbaşıoğlu, öbür gün kaymakamoğlu, daha öbür gün miralayoğlu olacak, babasının rütbesi yükseldikçe oğlunun ismi değişecektir. Tabii bu şekilde bir isim de tasavvur edilemez... Fakat hiç kimsenin Türk camiası içinde gülünç ve iğrenç olmağa hakkı yoktur, bilhassa isim dolayısıyla köylerimizde, şehirlerimizde ağıza alınamayacak kadar iğrenç lakaplar vardır. Bunu kaldırmak icap eder. Bunu kim tespit edecek? İsim konurken bunu en büyük mülkiye memuru takdir eder. Avrupa'da da böyledir... Beşinci*

10 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 246.

11 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 246.

belediye dairesinde bir çocuğa Versan Jö Toriks adı konmak isteniyor. Bu belki bu gün bir kahraman ismidir; fakat Romalılarla muharebe eden bir Golvalı olduğu için o zaman fena bir adam telakki ediliyordu. Sicil-i ahval memuru, bu ismi koymamış ve demiş ki, bu efkar-ı umumiye nazarında müstekreh bir isimdir. Mahkemeye gidilmiş ve sicil memuru kazanmış. Bizde de Damat Ferit diye korsanız, iğrenç isimdir diye idare bu ismi siler, memleketi satmıştır. İğrençtir..."[12] İğrenç ve gülünç isimler konusunda bu konuşmalardan başka ilginç diyaloglar da geçmiştir. Örneğin Kırşehir Mebusu Lütfi Müfit Bey'in "*Mesela kurt oğulları vardır. Bunları fena isimdir diye değiştirecek miyiz?*" şeklindeki sorusuna Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Bey şu cevabı vermiştir: "*Kurdun fena hayvan olduğunu bilmiyordum. Bilakis kurt kelimesi, Türk aşiretlerinin totemidir. Daima kurt diye ananede bu isim gezer. Kurtoğlu fena bir şey değildir. Bilakis bir şereftir. Amma kurtoğluna itoğlu derse, elbette bunu çirkin görmek lazımdır.*"[13]

Sonuçta aşiret isimlerinin kullanılmaması feodaliteye ve ortaçağ anlayışına bir tepki olarak ele alınmış ve bu tür isimlerin alınmaması milli birliğin kurulmasının bir gereği olarak düşünülmüştür. Rütbe ve memuriyet isimlerinin kullanılmamasına gerekçe olarak ise bunun toplumda ayrıcalığa yol açabileceği; bazı rütbe ve memuriyetlerin zamanla değişebileceği ve bu nedenle de eskiden alınmış olan soyadının anlamını yitireceği öne sürülmüştür. Bununla birlikte ağırlıklı olarak yaşayan ve kullanılan rütbe ve memuriyet isimlerinin soyadı alınmamasının gerektiği üzerinde durulmuştur. Gelen bazı tepkiler üzerine tarihe mal olmuş ve o dönemde kullanılmayan rütbe ve memuriyet isimlerinin soyadı olarak alınmasında bir sakınca görülmediği ifade edilmiştir.

Özetle tartışmalar genellikle iğrenç ve gülünç kelimelerin kullanılmasının yasaklanması konusunda da olmuştur. Bazı mebuslar iğrençlik ve gülünçlüğün bölgeler itibariyle değişiklik gösterebileceğini savunarak, bu ifadelere açıklık getirilmesini istemişlerse de, kanunu savunanlar Anadolu'nun çeşitli yerlerinde iğrenç ve gülünç lakapların kullanıldığını ve bu nitelikteki lakapların soyadı olarak alınmasının doğru olmadığını iddia ederek, 3. maddenin aynen geçmesini sağlamışlardır.[14]

Soyadı Kanunu'nda tartışmalara yol açan diğer bir madde 4. maddedir. Buna göre "*Soyadı seçme vazifesi ve hakkı evlilik birliğinin reisi olan kocaya aittir. Evliliğin feshi veya boşanma hallerinde çocuk anasına tevdi edilmiş olsa bile babasının seçtiği ve seçeceği adı alır. Koca ölmüş ve karısı evlenmemiş olursa veyahut koca akıl hastalığı ve akıl zaifliği sebebiyle vesayet altında bulunuyor ve evlilik de devam ediyorsa bu vazife karınındır. Kocanın vefatıyla karı evlenmiş veya koca evvelki fıkrada zikredilen sebeplerle vesayet altına alınmış ve evlilik te zeval bulmuş ise*

12 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 246-247.
13 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 247.
14 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 251.

bu hak ve vazife çocuğun baba cihetinden olan kan hısımlarından en yakın erkeğe ve bunların en yaşlısına, yok ise vâsiye aittir." Kadın haklarının da gündemde olduğu siyasal hakların tanınmasın an meselesi olduğu bir dönemde, bu madde üzerinde de yoğun tartışmalar çıkmıştır.

Madde üzerindeki görüşmelerde söz alan Bursa Mebusu Refet Bey, medeni kanun nazarında kadının kendi başına aile ismini taşımakta hiçbir rolünün olmadığını ifade ederek sözlerini şöyle tamamlamıştır: *"...Kocaya vardığı vakit kocasının ismini alır, babasının ismini bırakır. Kocası ölmüşse veya boşanmışsa yine kocasının ismini bırakır, babasının ismini alır. Eğer kadın bir aile ismi almışsa bu, onun evlat ve ahfadına intikal etmez. Onun soyadı diye aldığı isim, kendi ismine bir isim ilavesinden ibarettir. Binaenaleyh madde esas itibariyle sakattır, kabul edilmemesi lazımdır."* [15] Kanun maddesini savunan Tokat Mebusu Nazım Bey evliliğin bir birlik olduğunu ve bu ailede soyadı yoksa bunu erkeğin seçeceğini belirterek *"...koca ölmüş, evlilik birliği baki; Yani kadın evlenmemiş, çocukları vardır. Bu halde rey kadınındır. Kocasının hatırasını yaşatarak evlenmemiş ve çocuklarını himayet kanadı altına almış olan bu kadından bu hakkı alamayız.... Koca akıl hastalığına veya akıl zayıflığına tutulmuş, fakat kadın bunu vesile-i talak addererek boşanmamış. Bu hakkı kime verirsiniz.? Şüphesiz yine kadına ... kadın eğer evlenmiş ise o zaman kanun bu hakkı babasının babasına ve o da yoksa en yakın kan hısmına vermiştir..."* [16] şeklinde ifadelerle kanun maddesine açıklık getirmeğe çalışmıştır.

Hakkı Tarık Bey'in *"...Çünkü zaten bir babanın üç oğlu vardır. Gelecek maddede, mümeyiz olan reşit soy adını seçmekte serbesttir deniyor. Bunlar şimdi babalarının alacakları ismi taşıyacaklar mı? Bunların üçü de reşittir, ayrı ayrı isim mi seçmelidirler, yoksa kardaş oldukları için üçü toplanıp bir isim mi seçmelidirler?..."* [17] şeklindeki sorusuna Nazım Bey'in cevabı şu şekilde olmuştur: *"...Mesela kanunun ilk tatbiki anında üç kardeş vardır., bunlar 30, 35, 40 yaşlarındadır. Evlenmişler, ayrı bir aile kurmuşlardır. Babaları da vefat etmiştir. Soy adları da yoktur. Bu üç kardeşe diyebilir miyiz ki, böyle olmasını istiyoruz. Hatta üçünüz birleşin bir isim bulun ve o ismi taşıyın. Ne yapalım? Kanunun esbabı mucibesinde yazılıdır. Kardeş çocuklarının da birleşip aynı adı kullanmalarını arzu ederiz. Fakat bu onların idrakine bırakılmıştır..."* [18] Tartışmalar ve yapılan açıklamalar sonucu bu madde de olduğu gibi kabul edilmiştir.[19]

Soyadı Kanunu'nun TBMM'nde tartışılması ve kabul edilmesi *"Soyadı Kanunu 21 Haziran 1934 tarihinde kabul edilmiştir"* diyerek geçiştirilecek bir düzenleme değildir. Toplam 15 maddelik kanunda bir çok konu ayrıntılı bir biçimde düzenlenmiş ve hemen hiçbir konuda boşluk bırakılmamaya çalışılmıştır. Hemen her madde üzerinde

15 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 252.
16 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 252-253.
17 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 253.
18 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 253.
19 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 254.

yoğun tartışmalar yaşanmış, kanunu savunanlar ve gündeme getirenler, diğer mebusları ikna etmek için yoğun çaba sarfetmişlerdir. Bir başka deyişle bir emri vaki ya da bir dayatma söz konusu olmamıştır. Sonuç olarak yasama görevini yürüten TBMM'nde Soyadı Kanunu 21 Haziran 1934 tarihinde kabul edilmiştir. 2525 numaralı Soyadı Kanunu'nun diğer maddeleri şöyledir:

Madde 5: *Mümeyyiz olan reşit soyadını seçmekte serbesttir. Akıl hastalığı ve akıl zaifliği dolayısıyla vesayet altına alınmış olan reşidin adını babası yok ise anası, bu da yok ise vasisi seçer.*

Madde 6: *En büyük mülkiyet memurunun vereceği müzekkere üzerine Cumhuriyet müddeiumumisi, 3. Maddedeki memnuiyete uygun olmayarak soyadı kullananların bu adı değiştirmelerini ve tarihte ün almış olanlara ilişik anlatan adların hilafına iddia ile kullanılmamasını mahkemeden isteyebilir. Kanunla taayyün eden unvanlar mahfuzdur.*

Madde 7: *Bu kanunun neşri tarihinden itibaren iki yıl içinde gerek soyadı olmayanlar ve gerekse soyadlarını değiştirmek isteyenler taşıyacakları adı Hükümetin tayin edeceği şekilde nüfus kütüklerine geçirilmek üzere bildirirler. Bu iş için verilecek her nevi evrak pul resminden muaftır.*

Madde 8: *Soyadı seçme işlerinde çıkacak ihtilafları halletmek ve kendiliklerinden soyadı seçmeyenlerle anası babası belli olmayan çocuklara ad takmak ve bir adın kanunun istediği şekle uygun olup olmadığı hakkında karar vermek salahiyeti, ana kütüğün bulunduğu yerin en büyük mülkiye memuruna aittir.*

Madde 9: *Valiler ve kaymakamlar soyadlarının nüfus kütüklerine ve doğum kağıtlarına doldurulması işinde diğer devlet dairelerinde münasip gördükleri memurları iş bitinceye kadar yardımcı olarak nüfus dairelerinde çalıştırmağa salahiyetlidirler.*

Madde 10: *Bu kanunun tayin ettiği müddet geçtikten sonra soyadlarını değiştirmek isteyenler Kanunu Medeninin bu baptaki hükümlerine tabi olurlar.*

Madde 11: *Soyadlarını nüfus kütüğüne ve doğum kağıtlarına yazma işinde ihmali görülen memurlar hakkında kaymakamlar bir haftalığına, valiler on beş günlüğe kadar maaş kesme cezası verebilirler. Bu kararlar kati olup ilk ödenecek maaştan kesilir.*

Madde 12: *Kanunun tayin eylediği zaman içinde soyadını memurlara bildirmeyenlerden beş liradan on beş liraya kadar ve bu iş için hükümetçe verilecek vazifede ihmali görülen muhtarlar ve ihtiyar heyetleri azasının her birinden ve belediyelerce memur edilenlerden on liradan elli liraya kadar hafif para cezası alınır. Bu cezalar mahalli idare heyetleri kararıyla verilir ve vali veya kaymakamların tasdiki ile katileşir.*

Madde 13: *Bu kanunun tatbik yollarını gösterir bir nizamname yapılacaktır.*

Madde 14: *Bu kanun neşri tarihinden altı ay sonra meriyete girecektir.*

Madde 15: *Bu kanunun hükümlerini yerine getirmeğe Dahiliye Vekili memurdur.*[20]

Soyadı Kanunu 21 Haziran 1934 tarihinde çıkarılmasına karşın, toplumun ilgi

20 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 23. Cilt, 21. 6. 1934, s. 255-259; *Resmi Gazete*, Sayı: 2741, 2 . 7. 1934.

T. C.
BAŞVEKÂLET

Ek: 2

odağı durumuna gelmesi ancak, birkaç ay sonra gerçekleşebilmiştir. Toplumun yanı sıra üst düzey yöneticilerin de soyadını hemen gündemlerine aldıkları söylenemez. Kanunun Haziran ayı sonlarında çıkarılmasına karşın 2 Ocak 1935'ten itibaren yürürlüğe girecek ve nüfus dairelerinin bu tarih itibariyle tescil yapacak olması nedeniyle ilk günler soyadı konusu toplumun gündemine oturmamıştır. Kaldı ki, Soyadı Tüzüğü ile Bakanlar Kurulu Kararnamesi 24 Aralık 1934 tarihlidir ve bu kararnamenin Resmi Gazete'de yayınlanma tarihi 27 Aralık 1934'tür.[21] Yasal ve resmi düzenlemelerin gecikmesi ve devletin üst düzey yöneticilerinin soyadı almaktaki tereddütleri kanunun hayata geçmesini geciktirmiştir.

Bununla birlikte Mustafa Kemal Paşa ve yakın çevresi tüzüğün yayınlanmasını beklemeden soyadı almaya başlamışlardır. Tüzükle ilgili kararnamenin yayınlanmasından yaklaşık bir ay önce Mustafa Kemal Paşa'ya "Atatürk" soyadının verilmesinin, diğer yöneticileri ve Atatürk'ün yakın çevresiyle toplumu harekete geçirdiği söylenebilir.

Mustafa Kemal Paşa'nın Atatürk soyadını alması ise Meclis kararıyla gerçekleşmiştir. Mustafa Kemal Paşa'ya "Atatürk" soyadını ilk olarak Saffet Arıkan'ın gündeme getirdiği ileri sürülmektedir. Hatta Arıkan'ın, önce "Türkata" soyadını düşündüğü, ancak daha ahenkli ve anlamlı olduğu gerekçesiyle "Atatürk" üzerinde fikir birliğine varıldığı ifade edilmektedir (Ataay, 1980: 567).

Mustafa Kemal Paşa'ya "Atatürk" soyadının verilmesi yolundaki kanun teklifi Meclis'e İsmet İnönü ve arkadaşları tarafından sunulmuştur. Görüşmeler sonunda kanun teklifi 24 Kasım 1934 tarihinde kabul edilmiş ve Mustafa Kemal Paşa, "Atatürk" soyadını almıştır.[22] Kanunun kabul edilmesinden üç hafta kadar sonra bu kez "Atatürk" adının hiç kimse tarafından kullanılmayacağıyla ilgili olarak bir kanun çıkarılmış[23] ve bu konudaki olası istismarların önüne geçilmek istenmiştir.

21 Bkz. Ek 2.

22 *TBMM Zabıt Ceridesi,* 4. Devre, 25. Cilt, 24.11.1934, s. 34-35.

23 *TBMM Zabıt Ceridesi,* 4. Devre, 25. Cilt, 17 Aralık 1934, s. 202. İlgili kanun teklifi Kocaeli Mebusu İbrahim Süreyya tarafından verilmiştir. İbrahim Süreyya yaptığı konuşmada her Türk gencinin

Soyadı Kanunu ile ilgili basında çıkan haberlerin çoğalması ve gazetelerin bu kanuna olan ilgilerinin artması Mustafa Kemal Paşa'nın "Atatürk" soyadını aldığı 24 Kasım 1934 sonrasındaki günlere rastlamaktadır. Örneğin iktidar yanlısı ve Atatürk'e yakınlığı ile bilinen *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde 25 Kasımdan itibaren Soyadı Kanunu ve alınan soyadlarıyla ilgili haberlere ağırlık verilmeye başlanmıştır. Öyle ki, Atatürk'ün soyadını aldığı gün gazetenin sahibi Falih Rıfkı Bey'in "Atay", ve önemli yazarlardan Burhan Asaf Bey'in ise "Belge" soyadlarını aldıkları şeklinde haberler yayınlanmıştır.[24] Ertesi gün ise Mustafa Kemal Paşa'nın İsmet Paşa'ya "İnönü" soyadını verdiği haberine yer verilmiştir.[25] Yine aynı tarihlerde basında topluma önerilen soyadları alfabetik bir şekilde yayınlanmaya başlanmış ve soyadı alanların isimleri açıklanmıştır. Kendini ve ailesini tanımlama ve ifade etme alanındaki arayış ve çabalara *Hakimiyet-i Milliye* gazetesi de bizzat katılmıştır. Gazete 28 Sonteşrin 1934 tarihinden itibaren Atatürk'ün verdiği "Ulus" adıyla yayınlanmaya başlamıştır.[26] Herkesin soyadı aramak ve almakla meşgul olduğu bir dönemde iktidara yakınlığı ile bilinen *Hakimiyet-i Milliye*'nin "Ulus" adını alması oldukça anlamlıdır.

Basının soyadı konusuna ilgisi sonraki günlerde de devam etmiştir. Ancak Soyadı Kanunu ile yakından ilgilenen ve bu yönde toplumu yönlendirmeye çalışan sadece basın değildir. Halkevleri de benzer bir işlev üstlenerek soyadı bulmakta ve almakta tereddütleri olan vatandaşlara yardımcı olmak amacıyla soyadı verme toplantıları düzenlemeye başlamıştır. Bu toplantılara katılımın yaygınlaşması da yine basın sayesinde gerçekleşmiştir.[27] Soyadı Kanunu'na ilgi konusunda hemen hiçbir sorun çıkmazken, hangi isimlerin soyadı olarak alınabileceği konusunda ciddi bir tereddüt ve kargaşa ortaya çıkmıştır. Bu nedenle olsa gerek gazeteler alfabetik olarak alınabilecek soyadı listeleri yayınlamaya başlamışlardır. Basın toplumu soyadı alması konusunda yönlendirmeye çalışırken, öz Türk isimlerinin tercih edilmesi yolunda ciddi bir gayret sarfetmiştir.[28] Aynı şekilde tüm resmi ve özel dairelere de, çalışanlarına soyadı vermeleri

---

Atatürk'ün ismini alabileceğini, olur olmaz kişi ve kurum ya da işletmelerin "Atatürk" ismini almaya başladığını ve bunun gelecekte sakıncalar doğurabileceğin işaret etmiştir.

24 *Hakimiyet-i Milliye*, 25 Kasım 1934.

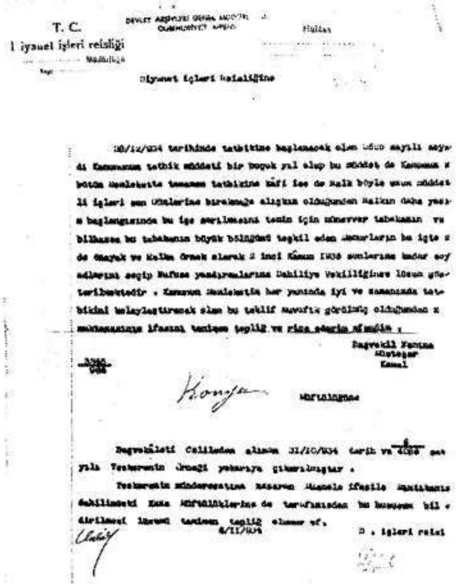
25 Bu haberdeki açıklama *"Başvekalete; Başvekil İsmet Paşa hazretlerinin inkılap tarihimizin ilk şerefli ve parlak sahifesi olan "İNÖNÜ" meydan muharebelerinin baş kahramanı olmuş bulunması itibariyle Soyadı Kanunu icabı olarak alacağı aile isminin "İNÖNÜ" olmasının çok yerinde bulunduğundan kendilerine bu soy adını tercih ettiğimi bildiririm. 25 İkinciteşrin 1934. Reisicumhur Gazi Mustafa Kemal"* şeklindedir. *Hakimiyet-i Milliye,* 26 İkinciteşrin 1934.

26 *Ulus*, 28 Sonteşrin 1934.

27 Halkevlerinin konuyla ilgili yaptığı çağrı için bkz. *Ulus*, 28 Sonteşrin, 1934.

28 *Cumhuriyet*, 26 Teşrinisani 1934; *Hakimiyet-i Milliye,* 26 Sonteşrin 1934; Bu konuda Enver Behnan Şapolyo da bir kitap yayınlamıştır. Şapolyo, *"Türk olan Türk adı kor, düsturunca her Türk çocuğu Türk adını koymalıdır. Türkçe ad koymayan Türk değildir"* şeklinde iddialı bir üslup kullanarak kitabının sonunda 3396 adet Türk adlarından oluşan bir soyadı listesi vermiştir. Bkz. Şapolyo, 1935.

konusunda çağrılar yapılmıştır. Belki de bu çağrılardan en çarpıcılarından biri de Başbakanlıktan Diyanet İşleri Reisliğine gönderilen resmi bir yazıyla yapılan istektir. Bu yazıya dayanılarak Diyanet İşleri Başkanlığı da il müftülüklerine ilgili yazıyı göndermiş ve özellikle de kaza müftülerinden yardım istenmesinin gerektiğini bildirmiştir.[29] Bu tür isteklere İstanbul'daki Maarif Müdürlüğü ve Adliye'den de hemen olumlu bir cevap gelmiş olmalı ki, tüm çalışanlara bu konuda çağrı yapılmıştır.[30]


T. C.
Diyanet işleri reisliği

Ek: 3

Kanunun en büyük destekçisi olan Atatürk, soyadına verdiği önemi ve bu konudaki hassasiyetini yakın çevresine sıkça ifade etmiş ve kanunun "inkılabın" ruhuna uygun bir şekilde toplum tarafından benimsenmesi için yoğun bir çaba harcamıştır. Yakın arkadaşlarından Şükrü Kaya'ya göre Atatürk, bazı gazete yazarlarının kendisinden kısaca "Ata" diye bahsetmesine kızmış ve soyadının "Ata" değil, "Atatürk" olduğunu ısrarla vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.[31]

Mustafa Kemal Paşa'nın "Atatürk" soyadını almasından hemen sonra çok sayıda milletvekilinin Atatürk'ten soyadı almak için sıraya girdiği, hiç olmazsa O'ndan bir öneri bekledikleri görülmüştür (Atay, 1980: 567). Atatürk, Soyadı Kanunu'nu sahiplendiğini göstercesine pek çok kişiye gerek özel toplantılarda ve gerekse Çankaya'daki sofrasında soyadı önermiş ve önerdiği isimlerin kabul edilmesini sağlamıştır. Bir anlamda TBMM'nin çıkardığı yasanın takip işini bizzat kendisi üstlenmiştir. Dışişleri bakanı Tevfik Rüştü Bey'e ise görüşmelerini yürüttüğü Türk-İran sınırı üzerindeki "Aras" nehrinin adını vermiştir. Yine Mahmut Celal Bey, Atatürk'ün önerisiyle yüksek anlamına gelen "Bayar" soyadını almıştır. Çok eski

29 *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi,* 051.V42. / 12.101.10. Tarih 6 .11. 1934, Bkz. Ek. 3.

30 *Cumhuriyet,* 26 Teşrinisani 1934.

31 Şükrü Kaya, *Dünya Gazetesi,* 10 Kasım 1953'den aktaran Arıburnu, 1976: 112. Mustafa Kemal Atatürk'ün imzası da dikkatle incelendiğinde Soyadı Kanunun ikinci maddesinde yer alan "söyleyişte, yazışta, imzada öz ad önde, soyadı sonda kullanılır" ifadelerle son derece uyumlu olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi Mustafa Kemal Atatürk'ün imzası bir karalama şeklinde değil, son derece açık ve anlaşılır bir imzadır.

tarihlerden beri dost oldukları Fethi Bey'e de yoldaş anlamına gelen "Okyar" soyadını Atatürk vermiştir. Bu arada manevi kızı olan Sabiha Hanım'a da pilot olmasından dolayı "Gökçen" soyadını uygun görmüştür (Kinross, 1978: 712-13). Yine dönemin Meclis başkanı Kazım Paşa'ya "Özalp" soyadı Atatürk tarafından verilmiştir.[32]

Atatürk ve çevresinin soyadı konusundaki kararlılığının toplum açısından özendirici olduğu söylenebilir. Soyadı Kanunu'yla ilgili olarak, nüfus dairelerinin 2 Ocak 1935 tarihinden itibaren tescil işlemi yapmaya başlayacaklarının bilinmesine rağmen, hem yoğun ilgi, hem de bazı soyadlarını ilk alan kişi olmak isteyenlerin tutumu yüzünden Kasım ve Aralık aylarında nüfus idarelerinde yüzlerce dilekçe verilmiş ve yığılmalar olmuştur.[33] Bazı soyadlarını ilk alan kişi olmak önemli olduğundan, bu konudaki sorunu çözmek için seçilen soyadı için, şimdilik "ahkam-ı şahsiyeye" bakan mahkemelerden tescil için karar çıkartılabileceği basın yoluyla açıklanmıştır.[34] Nüfus dairelerinin soyadlarını tescil işlemlerine 2 Ocak 1935 tarihinde başlayacağı daha önce açıklanmasına karşın, halkın yoğun ilgisi yüzünden bu tarih daha yakın bir zamana çekilmiş ve nüfus tescil işlemlerinin 8 Aralık 1934 tarihinden başladığı açıklanmıştır.[35]

Tipik bir Batılılaşma hamlesi sayılabilen Soyadı Kanunu'nun, sadece bireyleri birbirinden ayırt edecek bir uygulamanın ötesinde, ulusal birlik ve bütünlük ile yurttaşlara ulusal bir benlik ve duygu vermek konusunda da yararlı olacağı ortaya konulmuştur.[36] Ayrıca ülkede yaşayan azınlıklarla ilgili beklentiler de doğmuştur. Kültüre dayalı bir ulus oluşturma gayretleriyle uyumlu olarak azınlıklara, Türk dilinden soyadı almaları ve bu yolla ulusal birliğe katılmaları çağrısı yapılmıştır.[37] Bu çağrının

---

32 *Cumhuriyet,* 27 Teşrinisani, 1934.

33 *Cumhuriyet,* 1 Kanunuevvel 1934.

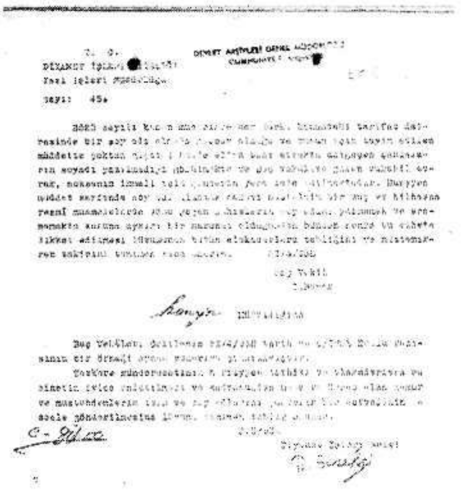
34 *Cumhuriyet,* 2 Birincikanun 1934; Soyadı konusunda ilginç bir rica göze çarpmıştır. Göz doktoru Prof. General Esat Bey, dört yıldan beri "Işık" ismini soyadı olarak kullandığını ve bu nedenle bu ismin başkaları tarafından kullanılmamasını rica ettiğini açıklamıştır. *Cumhuriyet,* 8 Birincikanun 1934.

35 Bu konuda yayınlanan tebliğ aynen şöyledir: *"Dün iç bakanlığından vilayete gelen buyrukta ulusun isteği çoğaldığından soyadlarının kütüklere geçirilmesine yol verilmiştir. Vilayet bu buyruğu tekmil kütük memurluklarına yaymıştır. Buna göre her adam bir beyanname ile yazılı bulunduğu kütük memuruna giderek isminin yanı başına soyadının da konulmasını isteyecek, eski tezkereleri gösterecektir. Ancak bir köyde, bir kasabada, kütük memuru bir soyadını iki familyaya yazamayacaktır. Kim ilk önce gider de soyadını yazdırırsa kullanma hakkını kazanmış olacak, ondan sonra giden başka soyadı alacaktır. Bir kütük memurluğu (yani Osmanlıcada nüfus memurluğu) bu soyadlarını kütüğe yazdığı gibi nüfus tezkeresinin boş hanesine de yazacaktır. Soyadı nizamnamesi henüz devlet şurasından çıkmamış olmakla beraber ileride karışıklığa mahal kalmaması için bu buyruk gönderilmiştir."* *Cumhuriyet*, 9 Birincikanun 1934.

36 Tekinalp, "*Soyadı Yasası ve Ulusal Birlik. Azlıklara Düşen Borç*", *Cumhuriyet,* 27 Birincikanun 1934.

37 Tekinalp, *aynı yer.* Tekinalp işi daha da ileriye götürerek azınlıklara düşen bir takım borçları da şöyle sıralamıştır. *"1- Yalnız soyadını değiştirmekle kalmayarak öz adları dahi değiştirmek. 2- Eski çağdan ardda kalan ve fertleri cemaatlerden ayırd etmeyen kötü zihniyeti ve göreneği baltalamak için her ne yapmak mümkünse geri bırakmamak."* *Cumhuriyet,* 27 Birincikanun 1934.

gayrimüslüm kökenli bir kişi olan Tekinalp'ten gelmesi son derece ilginçtir. Ancak soyadı alma konusunda toplumun tüm kesimlerinin aynı hassasiyeti hissettiği söylenemez. Buna karşılık bazı kesimlerin ilgisizliği dinsel veya karşı devrimci bir tepki değildir. Zaten tek partili bir dönemde böylesi bir tepkinin gösterilmesi de pek olanaklı değildir. Bu ilgisizlik genelde devletin gücü ve etkinliği ile ilgilidir. Özellikle okullaşma oranının düşük olduğu kırsal kesimde soyadına karşı kentlere nazaran ilginin daha az olacağı bir gerçektir. Fakat yöneticiler soyadı kanununun yerleşmesi konusundaki ısrarlarından vazgeçmemişlerdir. 21 Nisan 1938'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilen Celal Bayar imzalı bir Başbakanlık yazısında bazı vatandaşların hala soyadı almadıklarının görüldüğü ve bu nedenle de bu kişilerin resmi işlerinin yapılamadığı ifade edilmiştir. Aynı yazıya dayanan Diyanet İşleri Başkanlığı ise il müftülüklerine gönderdiği yazıda, konunun daha iyi anlatılmasının gerektiğini ve tüm çalışanların isim ve soy isimlerini gösteren bir cetvelin acilen gönderilmesini istemiştir.[38] 1938 yılına ait olan başbakanlığın bu yazısından kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren yaklaşık olarak 4.5 yıl kadar geçmesine karşın bazı vatandaşların hala soyadı almadıkları ve eski alışkanlıkları çerçevesinde resmi işlemlerini yürüttükleri anlaşılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi bazı vatandaşların soyadı almamasını, Türk Devrimi'ne ve gerçekleştirdiği köklü değişikliklere karşı gerici bir tepki olarak değil, devlet işlerine duyulan ilgisizlik ve eski alışkanlıklardan vazgeçmeme eğilimi şeklinde değerlendirmek mümkündür.



Ek: 4

BİR KARDEŞ DÜZENLEME: UNVAN ve LAKAPLARIN KALDIRILMASI

Osmanlı'dan mirasını devralan Türkiye'nin toplum yapısı sosyo-ekonomik anlamda Batı tarzında bir tabakalaşmaya göre biçimlenmemişti. Buna karşın din, idari ve askeri görevlerin etkisiyle bazı kişiler bir takım lakap ve unvanlar alarak, belli ayrıcalıklar elde etmişlerdir. Türk Devrimi'nin ruhuna uygun olmayan bu anlayışı ortadan

38 *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 051. V42 / 12. 101. 10. Tarih: 3. 5. 1934. Bu belgenin tam metni için bkz. Ek. 4.

kaldırmak amacıyla, Mustafa Kemal Paşa'ya "Atatürk" soyadının verilmesinden iki gün sonra, bu kez Soyadı Kanunu'nu tamamlayan ünvanların kaldırılmasıyla ilgili kanun teklifi meclise getirilmiştir. Efendi, bey ve paşa gibi lakap ve unvanların kaldırılmasına dair verilen kanun teklifinin gerekçesini dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya'nın şu sözlerinde görmek mümkündür: *"Arkadaşlar, eski devirlerden kalma, bugünkü demokrasi esasına uymayan bazı lakaplar, unvanlar, rütbeler, nişanlar, madalyalar var. Bunların bir an evvel resmi belgelerden ve kanunun karşısında kaldırılması inkılabımıza uygun bir hareket olacaktır. Hükümetimiz böyle bir kanun hazırladı, yüksek huzurunuza takdim ediyor. Ricamız, bunu takdimen tercihan bugünkü ruznameye alınmasıdır."*[39]

Bu teklif sonrasında başlayan görüşmeler sonunda *"Efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi ve hazretleri gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır. Erkek ve kadın vatandaşlar kanun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar"* şeklinde önerilen 1. Madde yoğun tartışmalara neden olmuş ve sonuçta ilgili madde *"Ağa, hacı, hafız, hoca, molla,efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi ve hazretleri gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır. Erkek ve kadın vatandaşlar, kanun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar"* şeklinde yeniden düzenlenmiştir.[40] Bu kanun öncelikle Atatürk'ün halkçılık ilkesiyle ve doğal olarak da "sınıfsız, ayrıcalıksız ve kaynaşmış bir toplum" idealiyle ilgilidir. Yasaklanan lakap ve ünvanlar arasına "hacı", "hafız", "hoca" ve "molla" gibi lakapların eklenmesi laiklik konusundaki kararlılığı ve hassasiyeti göstermesi açısından önemlidir. Yine "ağa" unvanın eklenmesi de, "ortaçağ zihniyetine ve feodalizme duyulan tepki"nin bir ifadesi olarak karşımıza çıkıyor. Aynı kanunun ikinci maddesinin kabul edilmesiyle sivil rütbe, resmi nişanlar ve madalyalar kaldırılmış ve bu nişan ve madalyaların kullanılması da yasaklanmıştır. Harp madalyalarının istisna tutulduğu kanun maddesine göre Türklerin yabancı devlet nişanı taşımaları da men edilmiştir.[41] Kanunun 3. Maddesi'yle kara, deniz ve hava kuvvetlerinde görevli üst düzey subayların rütbe ve taşıdıkları ünvanlar yeniden düzenlenmiştir.[42]

•

39 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 25. Cilt, 26. 11. 1934, s. 40-41.

40 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 25. Cilt, 26. 11. 1934, s. 40-41.

41 *TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 25. Cilt, 26. 11. 1934, s. 47.

42 Bu madde aynen şöyledir: *"Askeri rütbelerden adın başına gelmek üzere kara ve havada müşirlere mareşal, birinci ferik ve livalara general, denizde birinci ferik ve livalara amiral denilir. Generallerin ve amirallerin derecelerini gösteren unvanlarla deniz müşirleri unvanlarının ve diğer askeri rütbelerin karşılıkları Ali Askeri Şurası kararı ve İcra Vekilleri Heyetinin tasdiki ile konulur". TBMM Zabıt Ceridesi*, 4. Devre, 25. Cilt, 26. 11. 1934, s. 51

Atatürk dönemi devrim hareketleri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan "çağdaşlaşma" sürecinin en keskin virajı ve doğal olarak da en kökten değişikliklerin gerçekleştirildiği bir dönemi ifade etmektedir. Bu süreçte devrim önderleri bir yandan Türklerin geçmişini ve "öz değerler"ini [yeniden] keşfetmeye, diğer yandan da bu değerlerin Batılı değerlerlerle uyumunu özellikle vurgulamaya ve göstermeye çalışmıştır.

Bu bağlamda Soyadı Kanunu'nun, Atatürk'ün çağdaşlaşma anlayışının temel niteliklerine uygun bir adım olduğu çok rahatlıkla ileri sürülebilir. Osmanlı dönemindeki benzer reform girişimlerinin kısmiliği ve tereddütlü doğasına karşın, Cumhuriyet Türkiye'sinin Batı uygarlığını daha bütüncü bir yaklaşımla ve radikal bir şekilde benimseme ve benimsetme kararlılığı hemen kendini göstermektedir. Soyadı Kanunu'nun da Avrupa'daki her hangi bir bölge ya da belli bir kültüre değil, tüm Batı uygarlığına mal olmuş bir uygulama olduğunu belirtmek gerekir. Bu konu, Atatürk ve yakın çevresi için, evrensel çağdaş insan ve toplum modelinin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak görülmüştür

Soyadı Kanunu ile Bazı Unvan ve Lakapların Kaldırılmasına Dair Kanun'un, Batı'daki şekliyle sınıfsal yapı ve soyluların ya da aristokrat bir tabakanın egemen olduğu bir toplum yapısıyla tanışmamış olan Türkler açısından, ayrıcalıksız ve kaynaşmış bir kitle yaratmak için düşünülmüş bir adım olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu kanunların kabul edilmesinin, bir anlamda Batılı tarzda yurttaş bilincinin gelişmesi ve bireyselliğin ifadesine katkıda bulunacağı düşünülmüştür.

KAYNAKLAR

Arşiv kaynakları, zabıtlar ve gazeteler:

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (Ankara)
TBMM Zabıt Ceridesi, 4. Devre, 23. Cilt, 1934.
TBMM Zabıt Ceridesi, 4. Devre, 25. Cilt, 1934.
Cumhuriyet
Hakimiyet-i Milliye
Resmi Gazete
Ulus

Kitap ve Makaleler:

Arıburnu, Kemal (1976) *Atatürk'ten Anılar*, Ankara.
Atay, Falih Rıfkı (1980) *Çankaya*, İstanbul

Ataay, Aytekin (1980) *Medeni Hukukun Genel Teorisi*, İstanbul.
Ateş, Toktamış (1982) *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul.
Eroğlu, Hamza (1982) *Türk İnkılap Tarihi*, İstanbul.
Lord Kinross, *Atatürk. Bir Milletin Yeniden Doğuşu,* İstanbul.
Mumcu, Ahmet (1998) *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi, II*, Eskişehir.
Şapolyo, Enver Behnan (1935) *Türk Soy Adları*, Ankara.
Turan, Refik, vd., (1999) *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi*, Ankara.
Turan, Şerafettin (1996) *Türk Devrim Tarihi*, 3. Kitap, 2. Bölüm, Ankara.
Yılmaz, Ejder (1982) *Hukuk Sözlüğü*, Ankara
Zevkliler, Aydın (1981) *Kişiler Hukuku. Gerçek Kişiler*, Ankara.

Eski Mecmualar Arasında: 18. Yüzyıl Başında Kızkulesi

Mehmet KALPAKLI

İstanbul'u kasıp kavuran yangınlardan ve değer bilmezlerin şerrinden günümüze sığınıp, bir yazma kütüphanenin karanlık, tozlu rafında inzivaya çekilmiş, kendisini ışığa ve "hayat"a kavuşturacak okuyucusunu bekleyen nice şiir mecmuaları vardır. Kayıtlarda genellikle, mecmua, mecmua-i eş'ar, mecmuatü'r-resail, risale mecmua diye çok genel bir adla anılırlar. İçeriklerine gelince şiirden mektuplara, fallardan bestelere, ilaç terkiplerinden coğrafi bilgilere, yazıldıkları dönemde insanı ilgilendiren her şey bulunur, bir nevi kırkanbardırlar. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde mezuniyet tezimi

1 Prof.Dr. Ali Nihad Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI. ve XVII. Asır Divan Şiiri*, Fasikül 1: Rahmî ve Fevrî, (İstanbul, 1948); Fasikül 2: Ubeydî, Aşkî, Şem'î, İşretî, (İst. 1948); Fasikül 3: Ulvî, Me'âlî, Nihânî, Feyzî, Kâtibî, (İst. 1948); Fasikül 4:

böyle bir mecmua üzerine yaparak, onların alemine girmiştim. 1983 yılından beri de bu mecmua merakım devam eder, özellikle, kendisini her ziyaretimde, bir mecmuadaki ilginç bir kayıtla, bilinmeyen bir şiirle ilgili olarak Ali Tanyeri Hoca'nın verdiği bilgilerle. Prof. Ali Nihad Tarlan'ın kırklı yılların sonunda yayımladığı *Şiir Mecmualarında Divan Şiiri*'ni[1] devam ettirmeye yönelik projem hala devam ediyor, biriken yüzlerce divan şairi, binlerce notla büyüyerek.

Bu yazma mecmuaların önde gelen mekanlarından biri olan İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde A. Nihad Tarlan Yazmaları arasında 182 numara ile kayıtlı mecmuada gördüğüm resim, önce James Bond'un son filmi, şimdi de restorasyon çalışmaları ile kamuoyu gündemine gelen Kızkulesi'ne aittir. Mecmuanın derlenmesi, üzerindeki kayda göre, H.1135/M.1722-23 tarihinde sone ermiştir. İlk yaprağında III. Mustafa'nın vakıf mührü bulunan mecmuada, onaltı ve onyedinci yüzyıl şairlerinden gazeller, çeşitli tarih kıt'aları, bir çok beste, düzyazı örnekleri ile Farsça bir sözlük gibi çok değişik kayıtlar bulunmaktadır. Konu ettiğimiz Kızkulesi resmi, eserin 34b

Revânî, Hayretî, Hâverî, Âhî, Peyâmî, Sânî, (İst. 1949). Ayrıca, Tarlan, "Eski Mecmualar Arasında: Kıyâsî, Gubârî, Ulvî, Selîkî", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2, 1946.

yaprağındadır. Bu resimden hemen önceki yaprakta, 32b-33a'da Hemedan, Gence ve Revan kalelerinin resimleri ve bir çok kadırga resmi ile bir yalı köşkü çizilidir.

Kızkulesi'ne ait resim tek bir sayfaya çizilmiştir. Resmin üzerinde "Kızkullesi" yazılıdır; altında ise Fasihî'ye ait şu dörtlük yer alır:

Ahvâl-i zifâfı gece bir yenge gözetmiş
Dermiş ki, bu mazmûn ile, "kızlar! gelin, iş var;

Bir tabya makasdan döğüyorlar iki topla
Kızkullesine su kapusından yürüyüş var".

Osmanlı'da Fasihî mahlasını kullanan ve tarih itibariyle bu dörtlüğü yazmış olabilecek pek çok şair vardır. O sebeple, bu metnin hangisine ait olduğunu bilemiyoruz. Eskiler, Kızkulesi, Kıztaşı, Avrat Pazarı, gibi isimlerle, tevriyeli yani ikincil bir anlamda da kullanılabildiklerinden, pek çok oyunlu şiirler yazmışlardır.[2] Lugaz türü içinde ele alabileceğimiz bu şiirlerin genellikle müstehcen olduklarını da ilave etmeliyim.

Gündemdeki Kızkulesi tartışmalarına[3] yeni bir açılım getireceğini umduğumuz bu Osmanlı resmini, aynı asrın sonlarında kaleme alınan, bir batılı seyyah C. Comidas de Carbognano'ya ait bir gravürle birlikte sunuyoruz.[4]

2 Bu şiirlerden biri için bkz. Mehmet Kalpaklı, "Kâmî'nin Lugazı (16.-17. Yüzyıllarda [İstanbul'da] Mahalle ve Semt Adları", *İstanbul*, 14, Temmuz 1995, sf. 42-45.

3 Bu konuda bkz. *İstanbul*, 33, Nisan 2000.

4 Cosimo Comidas de Carbognano, *Descrizione Topografica dello stato presente di Constantinopoli*, Bassano, 1784.

....

Dördüncü tılsımât:
Altı Mermer nâm mahalde altı aded amûd-ı müntehâ vardır kim her birin hükemâ-yı kudemâdan üstâdlar rasâd etmişlerdir kim biri Kavala kal'ası sâhibi Feylekos hakîm inşâ itmişdir. Ol amûd üzre tuçdan bir kara sinek sûreti icrâ itmişdi. Dâ'imâ ol timsâl-i mekesden sadâ-yı Zenbûr gibi bir âvâz zâhir olup İslâmbol içre aslâ sinek gezmezdi.

Beşinci mutalsam-ı ibretnümâ:
Yine altı Mermer'in birinde Eflâtûn-ı İlâhî bir peşşe sûreti ihdâs idüp İslâmbul içre aslâ sivrisinek ile'l-ân girmek ihtimâli yokdur. Hâlâ ol tılsımın ameli te'sîr itmededir.

....

On üçüncü mutalsam-ı ibretnümâ:
Zeyrekbaşı nâm mahaldeki Hazret-i Yahyâ nâmıyla binâ olunan deyrin zeylinde bir gâr-ı azîm var idi. Her sene mâh-ı zemherir şitâsı giceleri oldukda ol gârdan niçe Kara Koncoloz nâm câdûlar çıkup arabalar üzre devrân [u] seyrân iderlerdi. Vakt-i seher karîb oldukda (süvâr olup) yine cümle koncolozlar mezkûr gâra girüp gâ'ib olurlardı.

....

Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu - Dizini, 1. Kitap: İstanbul,* Orhan Şaik Gökyay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 24-25.

Osmanlı Tarihine Yaklaşmak[1]

Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources. Suraiya Faroqhi. x+ 262 sayfa, resimler, bibliyografya, endeks. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kaan DURUKAN*

İnsan ve toplum bilimlerinde, ortaya atılan bir kuram, bir iddia ya da soru bazen muhtelif tartışmacıların katılımıyla iyiden iyiye dallanıp budaklanır ve çağımızın *lingua franca*'sı olan İngilizce'de tabir edildiği biçimiyle bir *debate* niteliğini kazanır. Arada, genellikle alanın kıdemlilerinden biri, yaygın olarak bir makaleyle, nadiren de bir kitapla katedilen yolu özetlemeye çalışır, değişik kaynaklardan gelen katkıları gözönüne alarak, en basit biçimiyle ifade edersek, "neredeyiz" sorusuna cevap arar. Bazen pek de hoş karşılanmayan kıdemin önemi şu noktada ortaya çıkar: söz konusu bilim adamı, kariyeri boyunca, kendinden sonraki kuşakların şöyle böyle hatırladığı (unutulmuş/unutturulmuş) ve çok zaman da başkalarının yargılarına güvenerek değerlendirdiği kişileri, dönemleri, tartışmaları ilk elden gözlemlemiştir; bu yüzden, onun da kendine göre sınırları olmakla birlikte, nisbi avantajları da gözardı edilemez.

Osmanlı araştırmalarında, yukarıda sözünü ettiğim tarz çalışmalar oldukça az sayıdadır. Bu eksikliğin sebebi bir yandan tarihi henüz yüzyılı bile bulmayan "genç" bir alanın kendine özgü yapısıdır: bir Ortaçağ medeniyeti olarak yola çıkan, ama benzerlerinin çoğunun tersine –belki bu açıdan Habsburglar ve Romanovlarla karşılaştırılabilir bir şekilde– yirminci yüzyıl başlarına kadar varlığını sürdüren bir

* Wisconsin Üniversitesi-Madison, Tarih Bölümü ve İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

1 Söz konusu esere dikkatimi Profesör Kemal Karpat çekti. Kapsamı çok geniş olan bu yapıtı, herhangi bir bölümüne haksızlık yapmadığımı umarak ve mümkün mertebe kısa ve net olmaya çaba sarfederek tanıtıyorum.

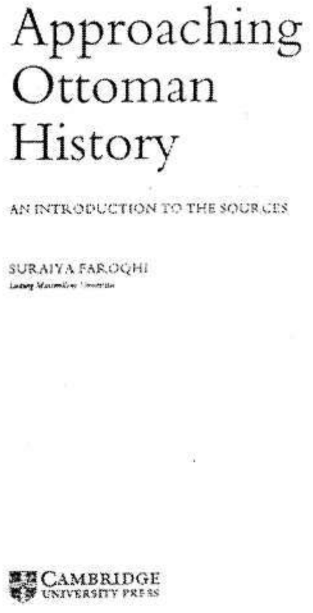
imparatorluktan söz ediyoruz ve hatırlayalım ki, Bizans çalışmaları onyedinci yüzyılda başladığı için kaynaklarının neredeyse tümü basılı halde. Diğer yandan, kabul etmek gerekir ki, Osmanlı uzmanları tarihin kendisiyle, tarihin nasıl yazıldığından çok daha fazla ilgili. Alanın "hocalarından" Suraiya Faroqhi, tanıtmaya çalışacağım çok yakın tarihli eserinde bu baskın eğilimin dışına çıkıyor ve "neredeyiz" sorusuna olduğu kadar "buradan nereye gidebiliriz" sorusuna da ilgi gösteriyor.

Faroqhi'nin kitabının en önemli katkılarından biri, Osmanlı çalışmalarının "temel çelişkisi" olan birinci el kaynak, teorik yaklaşım ikileminin – ki, yalnızca bu alana özgü olmadığı ma'lumdur – aşılmaz bir sorun olmadığını savunması. Tabii, bu nokta çok kişi tarafından savunuluyor, ancak adı geçen tarihçinin bu inancını eserleriyle kanıtlamış olması onu çok daha ikna edici kılıyor. Faroqhi, belge fetişizmine karşı çıkarak, eldeki materyalin çok boyutlu bir değerlendirmeyle, tarihsel çerçeveye oturtulması gerektiğini belirtiyor (karşı çıktığı ve çok defa gözden kaçan bir diğer takıntı da dil fetişizmi: yazar, pekçok dilde beş on kelime edebilmek yerine özel ilgi alanına göre belirlenecek birkaç dile hakim olmanın önemine inanıyor ve incelenen kültürün içine nüfuz etme imkanını verecek olan "kültürel okur-yazarlık" kavramının altını çiziyor); yeri geldikçe, üretim tarzı tartışmalarına, Dünya Sistemi anlayışına, hatta birincil kaynağı da, ikincil kaynağı da "söylem" olarak değerlendirip farklılıklarını reddeden postmodernist eleştiriye referans veriyor. Tarihçilerin araştırmalarının niteliğini arttırmak adına karşılaştırmalı edebiyatçılar, sanat tarihçileri ve ilgileri daha yakın zaman dilimlerine yönelik olmasına rağmen, antropologlarla bilgi alış-verişine, diyaloga girmesinin önemini gösteriyor. Yine de, Faroqhi'ye göre, Osmanlı araştırmalarının teoriye ilişkin ana sorunu kendi paradigmasını yaratamamış olmak; bu yüzden, alan başka paradigmaların hükümranlığı altında. Teoriden hareketle bir *problématique* tanımlamanın diğer kötü tarafı da, araştırmacının tercihinin çağdaş koşullar ve bunun yanı sıra, politik yatkınlıklar saikiyle belirleniyor olması.[2]

İki uç yaklaşım arasındaki dengeli konumuna rağmen, Faroqhi yine de başlangıç noktası olarak birincil kaynakları önemsiyor. Şüphesiz, filolojik altyapıdan ve arşiv malzemesinin doğasından kaynaklanan güçlükler, ikincil kaynakları ilk bakışta daha cazip kılıyor; ancak, bu tip okumalar tarihçinin kafasında yanlış-doğru bir takım önyargılar da doğuruyor. Bu tercihi ifade ederken, Faroqhi birincil kaynakların hatasız, objektif olduğunu savunmuyor: onlarda da pek çok sebebe bağlı olarak yanlışlıklar, tutarsızlıklar bulmak olası. Diğer yandan, Osmanlı arşivlerinin bütün boyutlarını da anlamış değiliz: Faroqhi'nin örnek sorularını ele alalım, acaba hangi tahrir defterleri bir öncekinin aynen ya da küçük değişikliklerle tekrarı? Ömer Lütfi Barkan'ı yadederek

2 Faroqhi'nin Ermeni soykırımı iddiaları veya Türkiye'de laiklik tartışmalarında taraf olan Amerikalı bilim adamları örneği özellikle ilginçti.

sorarsak, yalnızca erkek nüfusu, onu da bir ölçüde görebildiğimize göre, ailenin boyutunu tespit için hangi katsayıya başvurmalıyız? *Avarız*'ın ne olduğunu aşağı yukarı biliyoruz, ama *avarızhane* tam olarak ne? Üçüncü olarak, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Halil İnalcık, Carter Findley gibi az sayıdaki uzmanın ilgisini çekmiş bir konuya dikkatimizi yöneltiyor Faroqhi: belge kim tarafından, hangi koşullar altında, hangi amaca ma'tuf olarak üretiliyor? Örneğin, Ortadoğu uygarlıklarının *nasihatname* geleneği (başka coğrafyalarda, başka isimlerle olduğunu belirtelim) Osmanlı versiyonunda zaman zaman devletin durumunu olduğundan kötü gösterip siyasi rakipleri bertaraf etmeye yönelik olarak işleyen bir mekanizma şeklini alabiliyor.



Faroqhi'nin ele aldığı ikinci ana tema, "Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya tarihindeki yerini tespit etmek"[3] şeklinde tarif edebileceğimiz, son yıllarda Amerika ve Kanada'daki Osmanlı tarihçilerini de meşgul etmeye başlayan, karşılaştırmalı çalışmalar yoluyla Osmanlı'yı bir bağlama oturtma çabası. Osmanlı tarihinin bir ölçüde, sömürge geçmişi yaşamamış olmasından, başka bir deyişle İngilizce, Fransızca türü bir emperyal dile vakıf olmamaktan dolayı nev'i şahsına münhasır bir havası/*sui generism*'i olduğu bilinen bir gerçek; bunun yanında, disiplinin kuruluş aşamasının "biz bize benzeriz" şiarını bayrak edinmiş Cumhuriyet'in ilk dönemleriyle kronolojik olarak örtüşmesi bu havaya daha bir kesafet kazandırıyor: Görüldüğü gibi, o yılların "savunmacı" tavrı, ekonomideki "milli iktisat", toplumsal hayattaki *tesanüd*/dayanışma ile sınırlı kalmıyor, tarihyazımına da yansıyor.

Faroqhi, öncelikle Mehmed Fuat Köprülü'nün ayak izlerinin takip edilerek, Osmanlı üzerindeki, özellikle kurumsal bazlı Bizans etkisinin reddine karşı çıkıyor. Osmanlı devlet felsefesinin biçimlenmesinde, İslam, Orta Asya kökenli töre ve Selçuklu bağlantısıyla nakledilen İran devlet geleneğinin yanında, Bizans'ın da dikkate değer bir ağırlığı olduğunu belirtiyor.

Faroqhi'ye göre, Fernand Braudel, Geoffrey Parker gibi mahdud sayıdaki kişinin

3 Bu ifade Virginia Aksan'ındır.

dışında, Avrupa tarihçilerinin yüzyıllar boyunca kıta coğrafyasında varolmuş, pekçok değişik biçimde (mutlaka "istilacı" kimliğiyle değil) Avrupa'nın oluşum sürecini etkilemiş bir uygarlık karşısındaki kayıtsızlıkları şaşırtıcı. Faroqhi, daha çok bilinen Fransa, İngiltere, İtalyan şehir devletleri gibi örneklerin yanına, Hollanda, İspanya ve Rusya gibi Osmanlı'yla yoğun teması olan devletleri ekliyor.[4]

Dikkat çekilen bir başka bağıntı da Asya: Faroqhi, onaltıncı yüzyıldan itibaren sürekli mücadele halinde olunan İran'ı, Orta Asya'yı, daha ziyade ticaret yoluyla da olsa tanışılan Çin'i, ancak ondokuzuncu yüzyılda farkına varılan (bu, karşı taraf için de geçerli) Japonya'yı ele almak gereğine işaret ediyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kızıldeniz ve Hint Denizi'ndeki faaliyetleri düşünüldüğünde,[5] Hindistan'a da özel bir önem atfetmek gerekiyor.[6] Belirteyim ki, edindiğim izlenime göre yazar, özellikle *Subaltern Studies*'in getirdiği post-kolonyal eleştiriyi göz önüne alarak Hintli tarihçilerle işbirliğini önemsiyor, ancak umarız bu işbirliği, kendisinin de daha önce değindiği gibi, özel tarihsel şartların bir kenara bırakıldığı bir "paradigma taşıma" şeklini almaz. İşbirliğinin önündeki bir engel de, Osmanlı tarihçilerinin sıkı sıkıya Osmanlı arşivlerine bağlı kalması ve tarafların birbirinin tarihine büyük ölçüde yabancı olması.

Faroqhi'nin üçüncü büyük katkısı, Osmanlı tarihinin "kaynaklarını" özetleme yolunda gösterdiği müthiş çaba. Kendisi bir yandan Türkiye içindeki arşivleri, eskiden Osmanlı hükümranlığında olan ülkelerdeki arşivleri (Saraybosna, Sofya, Kahire, Şam), bu hakimiyet alanı dışında kalan ülkelerdeki arşivleri (Fransa'da Marsilya, Paris, Nantes; Hollanda'da Lahey; İngiltere'de Londra, Oxford; İtalya'da Venedik, Vatikan; İspanya'da Simancas; Portekiz'de Torre do Tombo; Avusturya'da Viyana; Hırvatistan'da Dubrovnik) ihtiva ettikleri malzemeyi değerlendirerek araştırmacıya sunuyor ve bu sayede, Türkiye'deki belli başlı birkaç merkezle sınırlanmış olan alanı misliyle genişletiyor; diğer yandan, seyahatnameler (elçilik, hac, esaret, ticaret, misyoner kayıtları gibi çeşitlilik gösterir, Yérasimos, 1991) evliya tarihleri, aile tarihleri, otobiyografiler (Mimar Sinan, Feyzullah Efendi, Mithat Paşa) tarzı ilgi görmemiş, dolayısıyla incelenmemiş kaynaklara dikkat çekiyor; dönüyor, belli başlı mesleki toplantıları listeleyip devlet mercilerinden araştırma izni almak gibi son derece pratik konulara değiniyor.

İkincil kaynaklar anlamında, bence Faroqhi'nin üç boyutlu bir katkısı var. İlk olarak, alanın klasikleri olan ve bu yüzden de genç kuşaklarca ancak "tahrirci", "teşkilatçı", "gazacı" gibi basmakalıp sıfatlarla tanınan -burada ara kuşakların etkisini de unutmamak lazım- Köprülü, Uzunçarşılı, Barkan, Wittek gibi kurucuları gündeme

4 Mesela Andrew Hess'in "sınırı" hâlâ "unutulmuş" durumda. Bkz. Hess, 1978.

5 Bir istisna: Özbaran, 1994.

6 Bir başka istisna: Özcan, 1997.

getiriyor. İkinci planda, referans verdiği Fransızca, Almanca eserlerle ve doğal olarak bu eserlerin yaratıcılarıyla, gitgide daha "Amerikanize" bir görünüme bürünmeye başlayan Osmanlı çalışmalarına gözardı edilemeyecek Avrupa mirasını hatırlatıyor. Üçüncü önemli nokta da, Faroqhi'nin alanımızda az rastlanır şekilde kısa kitap tanıtımları/*bibliographical essay*'ler yazarak, hem bazı önemli eserlerin varlığını haber vermesi, hem de içeriklerine özet de olsa değinerek okuyucuyu fikir sahibi kılması. Kitabının bibliyografyasına eklediği "başvuru eserleri" kısmı da başka bir değerli katkı.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Profesör Faroqhi'nin kitabı niteliği, çok çeşitli kaynakları toparlayıcı özelliği, tümünü cevaplamasa da ortaya attığı soruları ve bilebildiğim kadarıyla, kırk yılı aşkın süredir bir alana vakfedilmiş mesainin birikimini yansıtması hasebiyle önemli, en kısa zamanda Türkçe'ye kazandırılması gereken bir eserdir. Aynı zamanda, yayın tarihi dikkate alındığında, büyük bir heyecanla ortaya atılmasına rağmen, gerek Türkiye'de, gerekse dış dünyada yeterince ses getirmeyen "Osmanlı'nın 700. yılı Kutlamaları"ndan elimize kalan somut bir kazançtır. (Yeri gelmişken iki noktayı belirtelim: bu yargı, Cumhuriyet'in 75. yılı için de geçerlidir; ikincisi, "Osmanlı tarihini öğrenmek"le "Osmanlılık" arasında büyük fark vardır.) Bir umudum da, başka tarihçilerin Faroqhi'nin dediklerine hak vererek, ekleyerek, yerine göre eleştiri getirerek, ama bir şekilde tartışmaya katılarak alanın dününü, bugününü ve tabii geleceğini ciddi bir değerlendirmeye tabi tutmalarıdır.

KAYNAKLAR

Hess, Andrew (1978) *The Forgotten Frontier, A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago: Chicago University Press.

Özbaran, Salih (1994) *The Ottoman Response to European Expansion, Studies on Ottoman Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman Administration in the Arab Lands during the Sixteenth Century*. İstanbul: İSİS.

Özcan, Azmi (1997) *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. Leiden: E. J. Brill.

Yérasimos, Stéphane (1991) *Les voyageurs dans l'empire ottoman (XIVe-XVIe siècles), Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

....

[Ankara yakınlarında İstanos'da]

... Bu esnada içeri giren biri, nahiye müdürüne kısaca birşeyler anlattı. Müdür odadan çıktı, Ermeni papaz dışında, ziyaretçilerin geri kalanı da onu izledi.
"Türklerle aranız nasıl?" diye sordum.
"Gayet iyi," karşılığını verdi yaşlı adam, cüppesine burnunu silerek.
Anlaşılan mendil, Türkiye'nin bu bölgesine yabancı bir nesneydi. "Burada," diye ekledi, "nüfusun yarısı Ermeni, yarısı Türk'tür; bu çok şey fark ettiriyor. Müslümanların, Hıristiyanlardan sayıca fazla olduğu diğer köylerde, Hıristiyanlar zaman zaman eziyet çekmekteler."
"Eziyetten kastınız nedir? İşkence mi ediliyor onlara?"
"Yo, asla" diye yanıtladı papaz, "ama bir Türk, bir Ermeni'ye vursa, Ermeni de ona aynı şekilde karşılık verse civardaki bütün Türkler Hıristiyan adamın tepesine binerler. Hıristiyan adam tutup onları nahiye müdürüne şikayet etse, Türk, Ermeni'nin kendisine itoğlu it dediğini söyleyecek şahitler getirir. Hıristiyan'ın ifadesi delil kabul edilmez. Ama artık her şey eskisinden daha iyi. Biz de buradaki Müslümanlarla iyi geçiniyoruz.

....

Fred Burnaby, *At Sırtında Anadolu*,
Çev: Fatma Taşkent, İletişim Yayınları,
İstanbul, 1999, s. 95-96.

Bulgaristan'da Osmanlı Kütüphaneleri

From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18th-19th Centuries, S. Kenderova ve Z. Ivanova, Sofya: 1999.

Ömer TURAN*

Bulgaristan Bilimler Akademisi Balkanistik Enstitüsü Osmanlı tarihi uzmanlarından Slavka Draganova'nın, 4-8 Ekim 1999 tarihleri arasında Ankara'da yapılan XIII. Uluslararası Türk Tarihi Kongresi'nde "Bulgaristan'da Son 50 Yıl İçinde Osmanlı Dönemi Araştırmaları" başlıklı bildirisinin giriş bölümünde yer alan şu ifadeler, Bulgaristan'daki aydınlar arasında, bu ülkedeki Türk tarihi, kültürü ve sanatına bakışta yaşanan değişimin önemli bir göstergesini oluşturuyor: "Bulgaristan Bilimler Akademisi Balkanistik Enstitüsü'nce Bulgaristan'da son 50 yıl içinde Osmanlı dönemi üstüne yapılan araştırmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. [Kuruluş] yıldönümüne hasredilmiş Kongre'ye tanıtmakla görevlendirildim. Bulgaristan kamuoyu bu bayramı resmen kutlamayı kabul etmedi, fakat ülkemizde Osmanlı dönemi araştırmalarıyla uğraşanlar, bu yıldönümünü enine boyuna düşünme ve Osmanlıların esareti altına düşmeye eşlik eden mahvedici seferler ve yağmalar, reayanın ekonomik durumunun durmadan kötüleşmesi ve vergi yüklerinin artmasından ibaret basitleştirilmiş tasvirlerden tam bir vazgeçiş zamanı olarak kabul ettiler."

"18.-19. Asırlarda Bulgaristan'da Osmanlı Kütüphaneleri Kolleksiyonlarından" (*From the Collections of Ottoman Libraries in Bulgaria During the 18th-19th Centuries*) isimli kitap bu değişimin bir diğer işareti. Sofya'daki Kiril ve Metodis Millî Kütüphanesi El Yazmaları ve Arşivler Merkezi Doğu Bilimleri Bölümü'nün yayını olan eser, esasen Mayıs 1988'de Sofya'da düzenlenen Elyazmaları ve Eski Matbu Kitaplar Sergisi'nin kataloğu olarak Stoyanka Kenderova ve Zorka İvanova tarafından hazırlanmış. Eser

* ODTÜ, Tarih Bölümü.

1999 yılında Sofya'da Bulgarca ve İngilizce olarak basılmış.

Eserin giriş kısmında da belirtildiği gibi, Sofya'daki Millî Kütüphane, 15. ve 19. asırlar arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun Bulgaristan, Balkanlar, Anadolu ve Arapça konuşulan topraklarının ekonomik, politik ve kültürel tarihleri ve İmparatorluğun Avrupa, Rusya ve İran ile münasebetleri konularında çok zengin Osmanlıca ve Arapça belgelerin bulunduğu belirli bir kaç merkezden biri[1]. Bu kütüphanede 3.800 yazma ve 2.000 eski baskı Arapça, Osmanlıca ve Farsça kitap bulunmaktadır[2]. Bu 3.800 yazma eserin 2.500'ü Arapça, 800'ü Osmanlıca ve 500 tanesi de Farsça'dır.

Bu kitapların büyük bir kısmı, Bulgaristan'da 18. ve 19. asırlarda kurulmuş bulunan

---

1 Sofya'daki Millî Kütüphane'nin Oryantalistik Birimi zaman zaman benzer sergiler düzenleyerek eserlerini teşhir ediyor. 1995 Yılında bu kütüphanede bulunan Kuran-ı Kerimleri konu alan bir sergi ve bu serginin kataloğu Londra'da bulunan El-Furkan Vakfı'nın sponsorluğunda gerçekleştirildi. Bkz. Stoilova ve İvanova, 1995. Adı geçen kütüphanede bulunan Arapça eserlerle ilgili bir kaç tane katalog bulunmaktadır. Bunlar, Adnan Derviş'in Arapça olarak hazırlamış olduğu *Bulgaristan Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Arapça Yazmalar Kataloğu*, Yusuf İzzettin'in Arapça olarak hazırlamış bulunduğu *Bulgaristan Millî Kütüphanesi'nde Arap Dili ile İlgili Yazmalar Kataloğu* ve Stoyanka Kenderova'nın *Millî Kütüphane'de Hadis ile İlgili Yazmalar Kataloğu*'dur. Son yıllarda Kiril ve Metodis Millî Kütüphanesi Oryantalistik biriminin uzmanlarının bu kütüphanede bulunan bütün Arapça el yazmalarını ihtiva eden bir yazmalar kataloğu hazırlığı içerisinde bulunduklarını, bir an evvel tamamlanması temennisiyle ilgilenenlere müjdeleyelim.

Kiril ve Metodis Millî Kütüphanesi'nde bulunan Farsça yazmalarla ilgili bkz. Sayar, 1977. Bulgarca olarak kaleme alınan eserin İngilizce bir özeti bulunmaktadır. Sözkonusu kütüphanede bulunan Farsça yazmaların yeni bir kataloğunun da hazırlanmakta oluşunu yine ilgilenenlere duyuralım.

Kiril ve Metodis Millî Kütüphanesi'nde bulunan Arapça yazmalarla ilgili dört katalog, Farsça yazmalarla ilgili bir katalog yayınlanmışken, Osmanlıca yazmalarla ilgili bir kataloğun henüz yayınlanmamış oluşunun eksikliğini belirttikten hemen sonra, bu kütüphanenin arşiv ve el yazmaları birimi uzmanlarından Zorka İvanova'nın bu boşluğu doldurmak üzere bir çalışma içerisinde olduğunu da burada belirtmek gerekiyor.

2 Zorka İvanova'nın verdiği bilgilere göre, Sofya'daki Kiril ve Metodis Millî Kütüphanesi'nde bulunan Osmanlıca, Arapça ve Farsça kitapların sayısı ile ilgili yukarıda verdiğimiz rakamlara son yıllarda Şumnu'dan gelen eserler dahil edilmemiştir. Kuzey Bulgaristan'da Deliorman bölgesinde bulunan bu eski Türk şehrinde Türk nüfusu hâlâ büyük bir yekün tutmaktadır. Burada bulunan Nüvvab Kütüphanesi'ndeki basma eserler daha önce Sofya'daki Millî Kütüphane'ye nakledilmişlerdi. Yine bu şehirde bulunan Şerif Halil Paşa (Tombul Camii) Vakıf Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserler de geçtiğimiz yıllarda Sofya'ya nakledildiler. Şumnu'dan böylece her üç dilde toplam 600 yazma ve 1.500 basma eser Sofya'ya getirilmiştir. Sofya'daki Millî Kütüphane'de bulunan el yazması ve eski baskı Arapça, Farsça ve Osmanlıca kitaplar, Bulgaristan'da bulunanların tamamını değil ama önemli bir kısmını teşkil ediyor. Sofya'dakinin dışında örneğin güney Bulgaristan'da, Smolyan'a bağlı Çepnitsa köyünde 1992 yılında kurulan kütüphanede 241 yazma ve 300 matbu kitap yer alıyor. Bu kütüphanenin kuruluşunda Sofya Millî Kütüphanesi Oryantalistik Birimi'nin uzmanlarının katkısı olmuş. Bazı şahıslardaki ve kütüphanelerdeki el yazmalarının - herhalde Müslüman oldukları için daha güvenilir bulunarak - buraya teslim edildiğini görüyoruz. Büyük bir kısmı Türkçe, bir kısmı da Arapça olan bu kitapların çoğu dilbilgisi, İslâm hukuku ve ilmihal bilgilerini içeriyor.

ve o dönemde birer halk kütüphanesi fonksiyonunu icra eden vakıf kütüphanelerinden toplanılarak 1878 yılında Sofya'da kurulan Millî Kütüphane'ye getirilmiştir. Bu taşınma süreci halen devam etmektedir. Sofya Millî Kütüphanesi'nde, satın alma veya bağış yoluyla temin edilmiş el yazmaları ve eski baskı kitaplar da mevcuttur. Elimizdeki eserin konusu olan sergi, Sofya Millî Kütüphanesi'nin 120. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle hazırlanmıştır.

Sergide 65 el yazması eser ve dört eski matbu kitaptan örnekler teşhir edilmiş. Bu eserlerin 24'ü Osmanlıca, sekizi Farsça ve gerisi Arapça. Üç tane de sözlük var. Şumnu Vakıf Kütüphanesi, Vidin Vakıf Kütüphanesi, Samokov Vakıf Kütüphanesi, Köstendil Vakıf Kütüphanesi ve diğer vakıf kütüphanelerindekiler olmak üzere beş grupta hazırlanmış. Dolayısıyla kitapta da bu düzene uyulmuş. Kitapta sırasıyla bu kütüphaneler ve ihtiva ettikleri kitaplar hakkında bilgi veriliyor.

Şumnu'da, H.1157/M.1744 yılında Şerif Halil Paşa tarafından kurulan vakıf bünyesinde bir cami, bir medrese ve bir kütüphane teşkil ediliyor. Kütüphanede 800 el yazması ve 1.500 eski baskı kitabın bulunduğu belirleniyor. 1993 yılında Bulgaristan Kültür Bakanlığı, henüz bilim çevrelerince bilinmeyen bu eserlerin daha iyi şartlarda korunabilmeleri maksadıyla Sofya'daki Millî Kütüphane'ye nakledilmesini kararlaştırıyor. Önemli bir kısmı çok kötü bir halde bulunan eserler, 1993'ten günümüze onarılıyor, yeniden kullanıma müsait bir hale getiriliyor. Bu sergide yer alan eserlerin en önemlisi İdrisi Bitlisi (öl. 560/1165)'nin *Coğrafya* isimli eseri. Londra, Paris, İstanbul ve Sofya olmak üzere dünyada sadece dört tam nüshası bulunan bu eserin nüshalarından birisi bu kütüphanede. Şumnu'dan gelen yazma eserlerin yaklaşık olarak 200'ü Arapça, 180'i İslam hukuku, 130'u felsefe ve mantık ile ilgili. Bu kolleksiyondaki eserlerin önemli bir kısmının Şerif Halil Paşa tarafından vakfedildiği kitapların mühürlerinden anlaşılıyor. Bununla beraber, bu kolleksiyonda içlerinde hanımların da bulunduğu başka şahıslar tarafından vakfedilmiş kitaplar da var. Kitaplardan, vakfeden bu şahısları tesbit etmek mümkün. Kolleksiyonda yer alan bir grup kitap da Şumnu'da Ethem Efendi tarafından kurulmuş bulunan Solak Sinan Medresesi'ne vakfedilmiş. Bu vesile ile St.Kenderova'nın, *Şumnu Kolleksiyonu'ndaki El Yazmaları Kataloğu* isimli kitap çalışmasını bir an evvel tamamlamasını temenni ediyoruz.

Bu sergide bazı eserleri sergilenen ikinci vakıf kütüphanesi de Vidin'deki Osman Pazvantoğlu Vakıf Kütüphanesi. Vidin Kütüphanesi üzerine derinliğine çalışmaları bulunan Millî Kütüphane eski müdürü Veliko Yordanov'dan alınan bilgilere göre, 1888 yılında 24 sandık içerisinde 2.664 kitap Vidin'den Sofya'ya getiriliyor. Burada teşkil edilen bir Bulgar-Türk Komisyonu[3] bu kitapların 2014'ünü Türk hükümetine

3 1878 yılında imzalanan Berlin Antlaşması ile şeklen Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı Bulgaristan Prensliği kuruldu. Bu antlaşmaya göre, Bulgaristan'daki Türk vakıf mallarının statülerinin belirlenmesi için Bulgaristan Prensliği ve Osmanlı İmparatorluğu temsilcilerinin katılımıyla bir komisyon teşkil

veriyor, kalan 650 eser ise Sofya Millî Kütüphanesi'ne gidiyor. Gerek Türkiye'ye verilen, eserlerin gerekse Sofya'da kalan eserlerin içerisinde nelerin bulunduğunu bilmiyoruz. Yine Yordanov'dan edindiğimiz bilgilere göre Vidin Kütüphanesi'nin iki kataloğunun birisi 1860 yılında bu şehirdeki Avusturya Konsolosu von Walher tarafından Viyana'ya gönderilmiş, diğeri ise Sofya Millî Kütüphanesi'nde bulunuyor.

Sofya'da bulunan, 23 Zilhicce 1252/31 Mart 1837 tarihi itibarıyla Vidin Pazvantoğlu Kütüphanesi'nde mevcut eserlerin listesine göre, o tarihte kütüphanede 2.390'ü el yazması ve 73'ü basma olmak üzere toplam 2.463 eser varmış. Eserler 22 başlık altında tasnif edilmiş. Bunların 518 cildi hukuk alanında, 256'sı Arapça dili ile ilgili, 186'sı tarih ve biyografi türünden eserler. Kütüphanede ayrıca 115 Farsça şiir ve 45 tane de tıpla ilgili kitap ihtiva ediyormuş. Bu kütüphanede elan bulunan en önemli eserler arasında, İbrahim Müteferrika baskısı Lügat-ı Vankuli (üç nüsha) ve Tarih el-Hind el-Garbî (iki nüsha) ile İbn-i Sina'nın meşhur Kanun adlı eserinin 1593 yılında Roma'da basılan bir nüshası bulunuyor. Kütüphanede bulunan kitapların büyük bir kısmı (% 70) Pazvantoğlu ailesinden geliyor. Diğer kitap bağışlayanların sayısı 65-70 civarında. Bunların başında 145 kitapla Şerif Mahir geliyor. Onu 115 kitapla Vidin Müftüsü Abdurrahman Efendi ve oğlu takip ediyor. 1837 yılı itibariyle kütüphanedeki kitapların % 78'i Vidin ve civarında oturan insanlar tarafından vakfedilmiş. Kitap vakfedenler arasında 14 hacı, beş seyyid, beş hafız, dört imam bulunuyor. Bektaşi Şeyhi Selahaddin Baba 29 kitap, Hacı Bektaşi Ağa bir kitap bağışlamış.

Samokov, Osmanlı hakimiyeti döneminde Bulgaristan coğrafyasının önemli bir sanayi ve ticaret şehri. Şehirdeki demir madeni işletmeciliğine bağlı olarak demir sanayi, dokumacılık ve dericilik gelişmiş. Şehirdeki ekonomik gelişmişliğe bağlı olarak hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar arasında bir entellektüel çevre oluşmuş. İhtiyaca bağlı olarak Samokov, döneminde en fazla mahalli yazar ve müstansihin (daha önce yazılmış eserleri kopya eden) bulunduğu şehir. Bunların başında Şeyh Ahmet bin Ebubekir bin Muhammed bin Rıdvan el-Keşfi el-Samokovî (öl. 1160/1747) geliyor. El-Keşfi Efendi hadis alanında sekiz eser yazmış, iki Tarik el-Muhammediye şerhi yapmış, 76 cilt eseri eliyle istinsah etmiş. Kendisi çoğunlukla Arapça eserler üzerinde çalışmış. Türkçe çok az eseri var. Samokov'da konumuz bakımından ikinci önemli isim, 18. Yüzyılda yaşamış bulunan Şeyh Hasan bin Salih el-Samokovî el-Hanefî, yazdığı eserleri bir mecmuada toplamış, 25 cilt eser de istinsah etmiş. Şehrin İslâm

edilecekti. Bulgaristan temsilcileri, teşkil edilen bu komisyonu uzun yıllar usûl tartışmalarıyla oyaladılar. Bu müddet zarfında vakıf mallarının yönetimini ellerinde tuttular. Vakıf malları üzerinde istedikleri gibi tasarrufta bulundular. Bu konuda daha geni° bilgi için bk. Turan, 1998: 201-210. Vidin Kütüphanesi'ndeki kitaplarla ilgili Sofya'da kurulduğundan bahsedilen bu komisyon, muhtemelen, Berlin Antlaşması'nın gereği olarak Sofya'da kurulduğunu belirttiğimiz komisyondur veya onun bir alt birimidir.

kültürü bakımından önemli bir merkez olduğu gayet açık. Peki şehirde yaşayan gayrımüslimlere bu durum nasıl yansımış? Bu soruya verebileceğimiz cevap, kütüphane kayıtlarında, iki cilt kitabın ciltçi Yovanço'ya tamir için verildiğine dair bir ifade ile sınırlı!

Kendisi bu şehirde doğmuş bulunan Samokov valisi Mehmet Hüsrev Paşa, 1842-43 yıllarında şehirdeki küçük kütüphaneleri birleştirerek zamanının Bulgaristan coğrafyasındaki en büyük kütüphanesini oluşturuyor. Bu kütüphanedeki yazma ve eski baskı eserlerden oluşan 2.485 kitap 1879 yılında Sofya Millî Kütüphanesine getiriliyor. Sofya Millî Kütüphanesi'nde bulunan en eski el yazması eser, Buharî'nin Sahih-i Buharî isimli hadis külliyatının H. 407/M. 1017 tarihli bir nüshası, Samokov kütüphanesinden. Mevcut kitaplar arasında bulunan iki el yazması katalogdan şehirde bulunan kütüphanelerin tarihini ve onların okuyucularını görebiliyoruz. Bu cümleden olarak yaklaşık 14 yıllık bir süre zarfında kaydedilmiş 103 ismin 77'sinin ağa, bey ve efendi gibi unvanlara sahip olmaları dönemin okuyucu profili açısından önemli bir gösterge. Samokov kütüphanelerinin okuyucuları en çok İslâm hukuku alanındaki kitapları okumuşlar, bunu Arapça grameri ile ilgili kitaplar takip etmiş.

Batı Bulgaristan'da yer alan Köstendil, Osmanlı hakimiyeti döneminde Rumeli'nin önemli idarî, siyasî ve ruhanî merkezlerinden biri olmuş. Pek çok vakıf bünyesinde camiler, medreseler, tekkeler ve kütüphaneler kurulmuş. Şehirde kitaplar Murat Çelebi isimli eski medresede ve yeni medresede toplanmış. Daha sonraki yıllarda gerek bu medreselerdeki kitaplar gerekse özel kolleksiyonlar Babıali'de kapıcıbaşılık yapmış olan Mollazade Mehmet Ağa bin Çelebi Ağa (öl.1293/1876) tarafından muhtemelen H.1271/1854-55 yılında kurulan vakıf kütüphanesinde toplanmış. Sofya Millî Kütüphanesi'nin uzmanlarından İvan Dimitrov 1912 yılında Köstendil'de Fatih (diğer adıyla Sultan Mehmet) Camisi'nde bulunan 264 cilt eseri incelemek üzere bu şehire gönderilmiş. Bu çalışmasının neticesi olarak İ. Dimitrov bu camide bulunan 514

kitabı Sofya'da Millî Kütüphane'ye göndermiş. Bu kitaplardan hareketle Osmanlıların son döneminde Güney Batı Bulgaristan bölgesinde okunan kitapları ve türlerini konuşabiliyoruz. Kitapların büyük bir kısmı tefsir, hadis kolleksiyonları, İslâm hukuku, belagat, mantık ve tasavvuf ile ilgili. Kitapların üzerinde bunların sahiplerinin veya bunları bağışlayanların isimlerini öğrenmek de mümkün. Bunların arasında Şeyh Süleyman Köstendilî (öl.1246/1830-31)'nin kaleme almış bulunduğu kadın veliler ve bilhassa Balkan yarımadasının güney batısında bulunan velilerden bahseden Bahr el-Velaye isimli eser bilhassa belirtmeye değer.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler Bulgaristan'da bulunan büyük vakıf kütüphanelerine ilişkindi. Bulgaristan'da bulunan vakıf kütüphaneleri elbetteki bunlardan ibaret değil. Filibe, Plevne, Loveç, Eski Zağra, Tırnova, Sviştov ve diğer pek çok şehirde camilere veya medreselere merbut pek çok küçük vakıf kütüphanesinin varlığını bilmekle beraber elimizdeki bilgilerin sınırlılığı itibariyle şimdilik daha fazla şey söyleyemiyoruz. Bu sergide, dolayısıyla katalogda, söz konusu küçük vakıf kütüphanelerinde bulunan eserlerden örnekler faslından, Silistre ve Ruscuk şehirlerindeki kütüphanelerden bir kaç el yazmasına da yer verilmiş.

Elimizdeki kataloğun 41-118. sayfaları arası, buraya kadar bahsettiğimiz kitapların kapakları, ilk sayfaları veya diğer sayfalarından örneklere ayrılmış. Kataloğun 119-133. sayfaları arasında ise söz konusu sergide sergilenen eserlerin isimleri, yazarları, özellikleri, varsa müstansihleri ve kitaplar hakkındaki diğer bilgiler verilmiş. Kitabın diğer sahifelerinde kitap başlıklarının indeksi (s. 134-135), yazarların, mütercimlerin, müfessirlerin ve şarihlerin indeksi (s. 136-137), müstansihlerin indeksi (s. 138-139), vakıf sahiplerinin indeksi (s. 139), yer adları indeksi (s. 140), kitapların ve el yazmalarının numaralarının indeksi (s. 141) ve kitapta geçen terimlerin sözlüğü (s. 142-143) yer alıyor.

Söz konusu sergi ve kataloğun hazırlanması ve basımı Sofya'daki Azınlık Çalışmaları ve Uluslararası İlişkiler Uluslararası Merkezi, Açık Toplum Vakfı ve Sofya'da bulunan İran İslâm Cumhuriyeti Kültür Temsilciliği tarafından desteklenmiş. Bu önemli sergi ve kataloğu hazırlayanları tebrik, Bulgaristan Millî Kütüphanesi'nde bulunan el yazması ve eski baskı bütün kitapların kataloğunun bir an önce hazırlanabilmesini temenni ediyoruz.

SERGİDE YER ALAN ESERLER:

1. *Nüzhetü'l-Müştak fî İhtirâki'l-Âfâk.* (İdrisî'nin (öl. 560/1165), *Kitabü'l-Rüzâr* olarak da bilinen, 548/1153 yılında yazılmış dünya coğrafyası kitabının 963/1556 yılında istinsah edilmiş metni.)
2. *Nüzhetü'l-Müştak fî İhtirâki'l-Âfâk.* (Balkan yarımadasının doğu kısımları)
3. *Nüzhetü'l-Müştak fî İhtirâki'l-Âfâk.* (Nil nehri)
4. *Nüzhetü'l-Müştak fî İhtirâki'l-Âfâk.*
5. *El-Kur'anu'l-Kerîm.* (Pravadili Mustafa Fehmi tarafından 1290/1874 yılında istinsah edilmiş.)
6. *El-Keşşafu 'an Hakâiki't-Tenzîl (El-Mücelledü'l-Sanî).* (Zemahşerî'nin 804/1401 yılında istinsah edilmiş tefsiri).
7. *El-Keşşafu 'an Hakâiki't-Tenzîl.*
8. *El-Müstecmi' (Mecmua'l-Bahreyn* isimli Hanefi fıkhına dair eserin 15. yüzyılda Mahmud İbni Ahmed el-Aynî tarafından yapılmış şerhi)
9. *Silkü'l-Cevâhir.* (Abdülhamid İbni Abdurrahman el-Angurî tarafından 763/1362 yılında yazılmış, Türkçe açıklamalı, Arapça-Farsça sözlüğün 999/1591'de istinsah edilmiş nüshası.)
10. *Divan-ı Hafız.* (Meşhur divanın 10./16. Yüzyılda istinsah edilmiş nüshası.)
11. *Ref'ü'l-Hafâ'i an Zâtü'ş-Şifa.* (17. Yüzyılda Ali İbni Sultan Muhammed El-Kari El-Haravî tarafından, Yahsubî'nin hadis külliyatına yapılan şerh.)
12. *Şerhü'l-Risaletü'l-Bahâiyye.* (Abdurrahim İbni Ebubekir El-Maraşî'nin (öl. 1149/1736) şerhi.)
13. *Ta'limü'l-Hat ve'r-Resm.* (Yazarı bilinmeyen eserin 1110/1699 yılında istinsah edilmiş nüshası)
14. *Defter-i Kütüb.* (Osman Pazvantoğlu Kütüphanesi'nin 1252/1837 yılında hazırlanmış kataloğu).
15. *Mevâhib-i Aliyye.* (Hüseyin İbni Ali El-Vaiz El-Keşifî tarafından 910/1505 yılında yapılmış Kur'an tefsiri).
16. *Burhânu't-Tarikati'l-Muhammediye.* (Birgivî'nin eserinin Mehmed İbni Ahmed İbni İbrahim İbni Hasan Et-Tabib tarafından yapılan tercüme ve şerhi)
17. *Mirâtü's-Salikîn.* (Mehmed İbni Es-Seyyid, Eş-Şeyh Hamid'in tasavvufla ilgili eseri.)
18. *Fetava'l-Üskûbî.* (Pir Mehmet Üskûbî [öl. 1030/1620] tarafından kaleme alınmış fetvalar)
19. *Şerhu'l-Lema' fi'n-Nahv.* (Osman İbni Cinnî el-Mavsılî'nin (öl. 392/1002) gramer ile ilgili eserine Ali İbni el-Hüseyn el-İsbahanî el-Bakulî'nin (öl. 543/1148-49) yazmış olduğu şerh.)

20. *El-Kamusu'l-Muhît ve'l-Kabûsu'l-Vasît.* (Muhammed İbni Yakub İbni Muhammed el-Firuzabadi'nin (öl. 817-1415) çok bilinen ve çok kullanılmış Arapça sözlüğü)
21. *Divanü'l-Mütenebbî.* (Ebu Tayyib Ahmed İbni El-Hüseyin el-Sahir bi'l-Mutenebbî'nin (öl. 354/965) divanı.)
22. *Mantıku't-Tayr.* (Ferideddin Attar'ın (öl. 627/1229-30)'ın meşhur şiir kitabı.)
23. *Kıssâsu'l-Enbiya.* (Yazarı bilinmiyor.)
24. *Kıssâsu'l-Enbiya.* (Nuh'un gemisinin minyatürü.)
25. *Tercümetü Futûhu'ş-Şam.* (Hz. Ömer döneminde Suriye'nin fethini anlatan Muhammed İbni Ömer El-Vakidî'nin (öl. 207/823) eserinin tercümesi.)
26. *Telkîh Fuhûm Ehli'l-Eser fi Uyûni't-Tarîh ve's-Siyer.* (Cemaleddin Ebul Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1200) kaleme almış olduğu siyer kitabı.)
27. *Tarihü'l-Hamîs fi Ahvâl-i Enfesü'n-Nefs.* (El-Hüseyn bin Muhammed bin El-Hasan el-Diyarbekrî'nin (öl. 990/1582) yazdığı İslâm Tarihi.)
28. *Cihân-nümâ.* (Hacı Halife Mustafa İbni Abdullah'ın (öl. 1067/1657) 39 haritayı ihtiva eden eseri. Müteferrika baskısı.)
29. *Tarihü'l-Hindi'l-Garbî el-Müsemma bi-Hadîs-i Nev.* (O dönemde Batı Hindistan olarak bilinen yeni keşfedilmiş Amerika'yı anlatan sahibi bilinmeyen eser.)
30. *Zeyc-i Uluğ Bey.* (Uluğ Bey ve Semerkant Rasathanesi'nden diğer alimlerin astronomi ile ilgili 327 çizimlerini ihtiva eden eser.)
31. *El-Kanûn fi't-Tıb.* (İbn-i Sina'nın meşhur eserinin 1593'te Roma'da yapılan baskısı.)
32. *Tercümetü Fezaili'l-Huyûl.* (Ebû Muhammed Abdulmümin İbni Halefu-Şafî el-Dimyatî'nin atlara dair eserinin tercümesi.)
33. *Defter-i Kütüb.* (Samokov'daki küçük bir kütüphanenin 1835'den önce yapılmış kataloğu.)
34. *Defter-i Kütüb.* (1840-1841 yılları arasında kütüphaneden ödünç alınan kitapları ve alanların isimlerini havi defter.)
35. *Letâifü'l-İşârât.* (Abdülkerim İbni Havazin el-Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) Kuran tefsiri)
36. *El-Camiu's-Sahîh.* (Buharî'nin (öl. 256/870) meşhur hadis kolleksiyonu)
37. *Fütûhatü'l-Mekkiyye.* (İbni Arabî'nin tasavvufla ilgili meşhur eseri.)
38. *Lügat-ı Bulgarî.* (Yazarı bilinmeyen Türkçe-Bulgarca sözlük.)
39. *Timurnâme.* (Hatifî'nin Timur'a ithaf edilmiş şiirleri.)
40. *Şerh-i Divan-ı Ali İbni Ebu Tâlib.* (Müstakimzade'nin (öl. 1202/1788) eseri, Arapça orijinal metni, Türkçe tercümesini ve şerhini ihtiva ediyor.)
41. *Müsîrü'l-Garam ve'l-Hülâsatü'l-Kelâm fi Fadli Ziyâretü'l-Halîl Aleyhisselâm.* (İshak İbni İbrahim el-Tadmuri eş-Şafii el-Katib (öl. 833/1429)'in eseri Halil şehrinin tarihini konu alıyor.)

42. *Şerhü'l Akaidi'n-Nesefiyye.* (Nesefi'nin akaidle ilgili eserinin Taftazanî (öl. 792/1390) tarafından yapılmış şerhi.)
43. *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil.* (Beyzavî'nin (öl. 685/1286) meşhur Kuran tefsirinin birinci cildinin Türkçesi).
44. *Rahmetü'l-Ümme fi İhtilafi'l-E'imme.* (Muhammed İbni Abdurrahman İbni Hüseyin el-Osmanî eş-Şafii el-Dimaşkî'nin (öl. 780/1378) Şafii fıkhı ile ilgili eseri.)
45. *Bahrü'l-Me'ârif.* (Mustafa İbni Şaban el–Gelibolî eş-şehir bi's-Sururî'nin (öl. 969/1561) eseri.)
46. *Ferahu'r-Ruh.* (Yazıcıoğlu'nun Muhammediye'sinin İsmail Hakkı Bursevî tarafından yapılmış şerhi.)
47. *Menakibu'l-İmâm Ebû Hanîfe.* (Muhammed İbni Muhammed el-Kurdurî'nin (öl. 827/1423) eserinin II. Murad döneminde Mehmet İbni Ömer el-Halebî tarafından yapılmış tercümesi.)
48. *Îzâhü'l-Îzâh.* (Kazvini'nin (öl. 739/1338) belağat ile ilgili eserinin Muhammed İbni Muhammed el-Aksarayî et-Tebrizî tarafından şerhi.)
49. *Mecma'ul-Bahreyn ve Mültekiyu'n-Neyyireyn.* (Ahmed İbni Ali İbni Talip Es-Saatî'nin (öl. 694/1295) Hanefi hukuku ile ilgili eseri.)
50. *Bahrü'l-Velaye.* (Mollazade Süleyman Köstendilî Şeyhî'nin (öl. 1235/1819-20) velilerin hayatı ile ilgili eseri.)
51. *El-Kifâye.* (Osman İbni Ömer İbni Hacib (öl. 646/1249) Arapça grameri ile ilgili eseri.)
52. *Hâşiye Alâ Şerhü'l-Aka'idi'n-Nesefiyye.* (Nesefi Akaidi Şerhi'ne, Ahmed İbni Musa El-Hayalî el-İzniki'nin (öl. 860/1456) yazmış olduğu haşiye.)
53. *İmâdü'l-İslâm.* (Abdurrahman İbni Yusuf el-Aksarayî'nin (öl. 950/1543) İslâmî vecibelerle ilgili eseri.)
54. *Lügat-ı Nimetullah.* (Nimetullah İbni Ahmad İbni Mübarek El-Rumî'nin (öl. 969/1561) yazmış bulunduğu Farsça-Türkçe sözlük.)
55. *El-Cevher fi't-Tıb.* (Aksarî Paşazâde Ahmedî'nin ilaçlarla ilgili sözlüğü.)
56. *Cami'us-Sağîr min Hadîsi'l-Beşîrü'n-Nezîr.* (Celaleddin Abdurrahman İbni Ebubekir İbni Muhammed es-Suyutî'nin (öl. 911/1505) hadis kolleksiyonu.)
57. *Tercümetü Muhtasar Gunyetü'l-Müteallimî fi Şerh-i Münyetü'l-Musallî.* (İbrahim İbni Muhammed İbni İbrahim İbni Halebî'nin (öl. 956/1549) ibadet ile ilgili kitabının tercümesi.)
58. *Baharistân.* (Nureddin Abdurrahman İbni Ahmed Camî'nin (öl. 898/1492) eseri.)
59. *Kavanîne Müte'allik Fetâvâ.* (Fetvalar kolleksiyonu)
60. *Tarih-i Binâ-i Ayasofya.* Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaşamış Nişancı'nın kaleme almış olduğu Ayasofya tarihi.)

61. *Tefsîrü'l-Kur'ân.* (Ebul-Layth Nasr İbni Muhammed İbni İbrahim el-Semerkandî'nin (öl. 375/985) Kur'an tefsiri.)
62. *Tercümetü Subhahü'l-Cevherî (Lügat-ı Vankulu).* (Mehmet İbni Mustafa El-Vanî'nin Türkçe'ye tercüme ettiği meşhur Arapça sözlük.)
63. *El-Muhtasar fi Şerhi Telhîsü'l-Miftâh.* (Sadeddin Mesud İbni Ömer el-Taftazanî'nin (791/1389) belagat ile ilgili eseri.)
64. *Muhammediye.* (Yazıcıoğlu Mehmet İbni Salih'in meşhur eseri.)
65. *Siyerü'n-N.ebî.* (Hz. Muhammed ve ilk dört halifenin biyografileri.)

KAYNAKLAR

Sayar, Cemşid (1977) *Millî Kütüphane'de Bulunan Farsça Yazmalar Kataloğu*, Sofya (Bulgarca).

Stoilova, A. ve Z. İvanova (1995) *The Holy Qu'ran Through the Centuries. A Catalogue of the Exhibition of Manuscripts and Printed Editions Preserved in St.Cyril and Methodius National Library*, Sofia.

Turan, Ömer (1998) *The Turkish Minority in Bulgaria, 1878-1908*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ermeniler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu
Chicago 13-19 Mart 2000

Türkiye, Almanya ve A.B.D.'den Tarihçiler Jenosidi Tartışıyor

Ronald G. SUNNY

17-19 Mart günlerinde, hafta sonu boyunca on üniversite ve araştırma merkezinden bilim adamları Chicago Üniversitesi'nde bir araya gelerek tartışmalı "Ermeniler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu" konusunda bildiriler sundular ve konuyu tartıştılar. Chicago Üniversitesi'nden tarihçi/siyaset bilimci Ronald Grigor Suny ve Michigan Üniversitesi'nden tarihsel sosyolog Müge Göçek, edebiyat tarihçisi Kevork Bardakjian, antropolog/tarihçi Stephanie Platz ve tarihçi Kenneth Church'den oluşan bir komitenin örgütlediği toplantı, akademik ve açık fikirli tartışmaları, bildirilerin ciddiliğiyle ve katılımcıların çok açık iyi niyetlilikleri ve güvenleriyle her türlü beklentinin üstünde bir başarı sağladı. Barış ve Uluslararası İşbirliği İleri Araştırmalar Konseyi (CASPIC) ile Chicago Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi ve Michigan Üniversitesi Uluslararası Enstitüsü tarafından sponsorluğu yapılan atölye Ermeni Jenosidi konusunda, tarih, edebiyat ve siyasetin geniş biçimde tartışıldığı ilk konferanslar serisi olmasıyla da dikkat çekiciydi.

Profesör Sunny atölyeyi kısa bir konuşmayla açarken şunları söyledi: "Bu küçük, alçakgönüllü ve tarihsel bir buluşma - ilk kez çeşitli uluslardan bilim adamları, aralarında Ermeni ve Türkler de olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu çöküş süreci içine girdiğinde ve dağıldığında orada yaşayan halkların kaderleriyle ilgili bilimsel bir toplantıda bildiriler sunmak ve tartışmalar yapmak için bir araya geliyorlar. Değişik halklarla, Yahudi, Kürt, Arap, Rumlarla ilgileneceğiz fakat temel odak noktası, son dönem Osmanlı tarihi üstüne yazılanların çoğunda atlanmış olan bir halk ve olaylar olacak- Osmanlı Ermenilerinin tehciri ve kıyımı ve 20. yüzyılın ilk jenosidi. Tam bir

ERMENİLER VE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SONU

Atölye, Wilder House, 17-19 Mart 2000

Barış ve Uluslararası İşbirliği İleri Araştırmalar Konseyi (CASPIC) (Wilder House, Chicago Üniversitesi), Uluslararası Enstitü (Michigan Üniversitesi) ve Chicago Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi'nin sponsorluğuyla düzenlenmiştir.

Cuma, 17 Mart 2000

3.00 - 5.30 Wilder House 58. ve Kenwood

Açılış

Ronald Grigor Suny (Chicago Üniversitesi)

Müge Göçek (Michigan Üniversitesi)

I. Azınlıklar, Millet Sistemi ve Osmanlı Devleti

Başkan: Müge Göçek (Michigan Üniversitesi)

Marc Baer (Chicago Üniversitesi): "17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Etnik Rolün Değişimi ile Yahudilerin Etki ve Konumlarındaki Gerileme"

Selim Deringil (Boğaziçi Üniversitesi): "Osmanlı İmparatorluğu'nda Son Dönem Ermeni Krizi, Araştırmaları ve 'Belgenin Suyunu Çıkarmak' "

Seteney Shami (Toplumsal Bilimler Araştırma Konseyi): "Çerkezler ve Osmanlı İmparatorluğu"

Engin Deniz Akarlı (Brown Üniversitesi): "Osmanlı Ülke-

fikir birliği olmasını beklemiyoruz fakat ciddi ve bilgi dolu bir tartışmayı umut ediyoruz. Bu toplantı, özgürlükçü Osmanlıcılık, dışlayıcı ve dar görüşlü bir ulusçuluk yerine eşitlik ve saygı temelinde farklılıklara hoşgörü gösterilen yeni bir bilimsel topluluk oluşturmak yönünde bir girişim, ilk yoklamadır."

İlk bildirilerde, Chicago Üniversitesi'nde yüksek lisans öğrencisi Marc Baer, İstanbul Boğaziçi Üniversitesi'nden tarihçi Selim Deringil, New York'tan Toplumsal Bilimler Araştırma Konseyi'nde antropolog Seteney Shami ve Providence, Rhode Island'dan Brown Üniversitesi'nden tarihçi Engin Deniz Akarlı, 'millet sistemi', Osmanlı Devleti'nde azınlıkların yönetimi konusu üstünde durdular. Baer Yahudilerin, on altıncı yüzyılda Osmanlıların ilk dönemlerinde kayrılan tebaa konumunda iken, on yedinci yüzyılın sonunda daha fazla ayrımcılığa ve baskıya maruz kalarak, yaşadıkları hoşgörü ortamındaki değişimi dile getirdi. Deringil konuşmasına, "bu hayatımda yazdığım en zor bildiri oldu; Ermeni krizi konusunda bir çalışmaya girişmek, mayın tarlasında dolaşmak gibi" diyerek başladı. Sonra Ermeni-Türk ilişkileri konusunda Osmanlı arşivlerinde bulduğu belgelere dayalı canlı açıklamalarda bulundu. Deringil belgelerin nasıl çeşitli anlamlandırmalara konu olabileceğini ve tarihsel bağlamlarına yerleştirilerek dikkatle çözümlenmeleri ve daha geniş çözümlemelerin parçası haline getirilmeleri gerektiğini ortaya koydu. Shami, Rus İmparatorluğu'ndan göç ettirilip Osmanlı İmparatorluğu'na sürgün giden Çerkezlerin bu süreçte nasıl kolektif kimlik geliştirdikleri, imgeleri ve betimlenmeleri üstünde durdu. Akarlı ulus-devletin oluşturduğu dar çerçeveyi ve karmaşık, çok yönlü imparatorlukları anlayışımızı nasıl sınırlandırdığını sorguladı. Osmanlı mahkemelerinde bu farklılığın nasıl işlediğini gösteren şeriat hukuku örneklerini dile getirdi.

Gerard J. Libaridian, Ermeni Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın eski özel danışmanı, konferansa genel olarak hitap ederek, jenosidin daha iyi

anlaşılmasının önüne çıkan entelektüel ve siyasal engelleri vurguladı. Eghishe Charents'in 'Yol Ayrımı' şiirini okuyarak sözlerine başlayan Libaridian, "önemli olan yalnızca neler olduğu değil, fakat bu olanlar karşısında neler yapıldığıdır" görüşünü ileri sürdü." Bazı insanlar niçin çözüm yerine sorunu seviyor?" diye soran Libaridian, "1915 olayları ve sonrası tarihteki yerine yerleşmelidir. Ulusçu bir çerçeveyi benimseyenler ortak bir geçmişi gözlerden saklıyorlar. Bazı tarihçiler başarısız ilahlar gibi. Geleceği kendi istedikleri gibi yapamıyorlar ve geçmişi yeniden yaratmaya çalışıyorlar" dedi.

İkinci gündeki bildiriler, Chicago Üniversitesi'nden tarihçi Holly Shissler, Boğaziçi Üniversitesi'nden sosyolog Çağlar Keyder, İstanbul Sabancı Üniversitesi'nden tarihçi Halil Berktay'ın Türk ulusçuluğu tartışmalarını içeriyordu. Shissler Pan-Türkizm, Türkizm ve Turancılık arasındaki ayrımları sorguladı. Profesör Keyder ulusçu metinlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısının kavranmasını engellediğini vurguladı ve "ciddi hatırlama" çağrısında bulundu. Can alıcı dönem olan 1908-1918 dönemi içinde Türk ulusçuluğu üstünde çalışmakta olan Profesör Berktay, popüler edebiyat üstünde durarak, yeni tavırlar geliştirilmesinde ulusçuluğun toplumdan uzak kuramcılarından çok daha fazla etkin olduklarını ileri sürdü. Bildirinin konusu olan popüler yazar Ömer Seyfeddin Türkçü düşünceler geliştirmiş, imparatorluğun çeşitliliğini inkar etmiş ve Batı'yı 'yüzsüz fahişe', zayıf, feminen, çürümüş bir uygarlık olarak görmüştür.

Jenosid, dört saatlik bir oturumun konusuydu ve New York, Zohrab Merkezi'nden Aram Arkun, Almanya Hamburg Bilgi ve Kültür Geliştirme Vakfı'ndan Taner Akçam, Suny ve Bardakjian bildiri sundular. Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki Jön Türk yargılanmalarını yakından inceleyen Bardakjian, tehcir ve kıyımın tasarlanması ve gerçekleştirilmesiyle ilgili ciddi malzeme ortaya koydu. Arkun Kuzey Kilikya'da

sinde Dinsel Cemaatler: Genel Bir Bakış"

Tartışmacılar: Cornell Fleischer (Chicago Üniversitesi)

Müge Göçek (Michigan Üniversitesi)

7: 00 - Raşid ve Muna Halidi'nin evinde akşam yemeği. 550 S. Kimbark 667-6611

Cumartesi, 18 Mart 2000

8:30 - 9:30 - Kahvaltı, Wilder House, 58th Kenwood

9:30 - 10:30 Genel Değerlendirmeye Doğru

Başkan: Ronald Grigor Suny (Chicago Üniversitesi)

Gerard J. Libaridian (Boston): "Geçmişi Yeniden Hayal Etmek, Bugünü Yeniden Düşünmek: Ermeni-Türk İlişkilerinin Geleceği"

II. Jön Türkler ve Ermeniler

Başkan: Stephanie Platz (Michigan Üniversitesi)

Holly Shissler (Chicago Üniversitesi): "Türkçülük, Pan-Türkçülük, Turancılık? Terimler, Tanımlar ve Geçmişi Değerlendirmek"

Çağlar Keyder (Boğaziçi Üniversitesi): "Türk Ulusçuluğunun Tarihi ve Coğrafyası"

Halil Berktay (Sabancı Üniversitesi): "Ermeniler ve Ermeni Sorunu Konusunda Ömer Seyfeddin"

Tartışmacılar: Ronald Grigor Suny (Chicago Üniversitesi)

Kevork Bardakjian (Michigan Üniversitesi)

12:30 - 2: 30 Öğle Yemeği Arası

2:30 - 5:30

III. Savaş Yılları ve Ermeniler. 1912-1922.

Başkan: Raşid Halidi (Chicago Üniversitesi)

Taner Akçam (Stiftung zu Förderung von Wissenschaft und Kultur, Hamburg): "Osmanlı Türk Belgeleri Işığında Jenosid Kararı"

Aram Arkun (Zohrab Merkezi, New York): "Kuzey Kilikya'da Jenosid Sonrası"

Kevork Bardakjian (Michigan Üniversitesi): "Ermeni Jenosidini Savaş Sonrası Askeri Mahkemelerde Osmanlı Görevlilerin Davalarında Araştırmak"

Ronald Grigor Suny (Chicago İniversitesi): " Ne Zaman Jenosid Olurş Ermeni Tehcir ve Katliamlarının Nedenlerini ve Zamanlamasını Yorumlamak"

Tartışmacılar: Robert Melson (Purdue Üniversitesi)

Raşid Halidi (Chicago Üniversitesi)

6: 30 - Resepsiyon ve Akşam Yemeği. Quadrangle Klübü 57th ve Üniversite

Pazar, 19 Mart 2000

9:00 - 10:00 - Kahvaltı - Wilder House

10:00 - 12:30

IV. İmparatorluğun Sonu ve Ulus-Devlete Geçiş

Başkan: Kevork B. Bardakjian (Michigan Üniversitesi):

Hakan Özoğlu (Chicago

jenosid sonrası durumu inceledi. Osmanlı arşivinden belgeler kullanarak, işgalci Müttefik kuvvetlerin başarısızlıklarının savaş sonrası dönemde Ermenilerin adalete kavuşmasını nasıl engellediğini gösterdi. Suny jenosidi, imparatorluğu daha pan-türkist ve ulusçu çizgide yeniden biçimlendirme girişiminde başarısız kalmış emperyal bir strateji olarak değerlendiren bir çözümleme sundu. Taner Akçam, jenosid konusunda ilk kez yazı yazan Türk tarihçi, tehcir kararının alındığı tarihi belirleyen ayrıntılı bir çalışmayla, bugünü 1915 Mart'ının başları olarak saptadı. Jön Türk önderlerinden biri olan Enver Paşa, daha önce parti üyelerini İstanbul'da toplayarak Anadolu'da gayrimüslim öğelerin saf dışı bırakılması için tasarılar geliştirmişti. 1914 Mayıs-Haziran'ında hükümet Rumları batı Anadolu sahilinden uzaklaştırdı. 2 Ağustos 1914'de İttihad ve Terakki merkez komitesi, daha sonra Ermeni tehcir ve kırımını çoğunlukla gerçekleştirecek olan Teşkilat-ı Mahsusa'yı yeniden örgütledi. Bu anda örgütün görevi Kafkaslarda, Rusya'yı Türkiye'yle savaşa sokacak eylemlerde bulunmaktı. Osmanlı ordusunun Sarıkamış'ta 1915 başlarında yenilmesinden sonra, merkez komite Ermenilerin tehciriyle ilgili hayati kararı aldı. Çifte mekanizma işliyordu: İçişleri Bakanlığı'ndan yerel jandarmaya kadar resmi olan ve eyalet valilerine gizli emirler ileten parti görevlileri ve ajanlardan oluşan ikinci gayri-resmi kanal.

Konferansın son sabahı Jenosid sonrası döneme ayrılmıştı. Chicago Üniversitesi'nden tarihçi Hakan Özoğlu'nun sunduğu bildiri Kürt isyanları ve yeni başlayan ulusçulukla ilgiliydi ve imparatorluktan ulus-devlete geçişin tarihinin Kürtler olmadan yazılamayacağını ileri sürüyordu. Müge Göçek Türkçe'de yeni yayınlanmış olan Ermeni yazarların anılarını inceliyordu. Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Türk medyasının liberalizasyonu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yıldönümü kutlamalarının Türk entelektüellerinde güven duygusunun artmasına katkıda bulunduğunu ve

böylece suskun geçmişe ilişkin yeni tarihler yazılmasına olanak sağlayan bir ortam doğduğuna işaret etti. Michigan Üniversitesi' den tarihçi Geoff Eley, kapanış yorumunda bir takside bir hukukçuyla karşılaşmasını naklederek sözlerine başladı. Hukukçu nereye gittiğini sorup Profesör Eley "Ermeni Jenosidi konusunda bir konferansa" diye cevap verdiğinde, hukukçu "bu bugünlerde olan bir şeymiş" diye sormuş. Elbette diye devam etti Eley, sorun bilim adamlarının kamuoyunu ve resmi hafızayı nasıl anlayabilecekleridir. Eley kamu oyunun vicdanı değişmeden önce bu atölyede gerçekleştirilen türde birinci dereceden işbirliği çabalarının gerekli olduğunu dile getirdi. Yahudi 'holocaust'u konusunda vicdanların uyanması için önce sıkı bilimsel çaba gerekmişti. Önce tarihin yazılması gerekiyordu. Konferansa Minnesota, California ve New Jersey gibi değişik, uzak yerlerden gelen konuklar vardı. Bildiriler üstünde tartışan öteki bilim adamları Purdue Üniversitesi'nden siyaset bilimci Robert Melson ve Chicago Üniversitesi'nden tarihçiler Cornel Fleischer ile Raşid Halidi'ydi.

Toplantının hedefi gerçek araştırmayı temel alan bilimsel bir topluluk oluşturmak, görüşleri paylaşmak ve güven yaratmaktı. Bu amacın gerçekleştiğine ilişkin kanıtlar ilk gün tartışmaların canlılığı ve ciddiliği ile kendini gösterdi. Son gün katılımcılar tartışmayı sürdürmek için bir başka konferansın gerçekleştirilmesi konusunda büyük bir istek içinde karar aldılar. Önerilen konu "Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu: Uluslararası Bağlamda İmparatorluğun Dağılması" oldu.

Gelecekte konferans dizilerinden kitap oluşturulması da kararlaştırıldı.

Üniversitesi): "Son Dönem Osmanlı, İlk Dönem Cumhuriyet Tarihinde Ulusçuluk ve Kürt Eşrafı"

Müge Göçek (Michigan Üniversitesi): "Türk Ulusal Tarihinde Suskun Geçmiş: Çağdaş Türk-Ermeni Anılarının Çözümlemesi"

Tartışmacılar: Geoff Eley (Michigan Üniversitesi):

Kalan saatler atölyenin gelecekteki tasarılarının ve bundan sonraki toplantı ve yayın olanaklarının tartışılmasına ayrılmıştır.

Ermeniler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu
Chicago 13-19 Mart 2000

Tarihi Bir Konferans Hakkında Sıradan Gözlemler

Taner AKÇAM

Yanlış verilmiş adresten dolayı, peşimden üç bavulu sürüyerek, Chicago sokaklarında burnumdan soluyarak adres arıyorum. Soru soracak kimse yok, bavulları bırakamıyorum, kime, nasıl soracağım adresi. Taksi beni çoktan bıraktı gitti. "Kongresine de, tarihselliğine de", diyerek bildiğim tüm küfürleri sıralıyorum. Oteli zar zor buldum. Organizatörlerden gene kimse yok. Kalacağımız odalar hazır değil. Elime, adıma bırakılmış bir zarf verdiler. Program ve adres var zarfta. "Bunu zaten e-mail ile yollamıştınız", deyip gene söyleniyorum. Bavulları bırakıp, bu sefer konferansın yapılacağı adresi aramaya başladım. Yol sorduklarım beni yanlış yerlere yolladıkları için, epey dolaştıktan sonra toplantı yerini buldum. Toplantıya üç saat var. Gene organizatörlerden bir Allah'ın kulu yok orta yerde. Bunca yıldır kongre, konferans dolaşır dururum. Organizasyonu bu derece bozuk olanına daha rastlamadım. Bırakıp gitmeyi düşündüm. Sonra ne de olsa "tarihi kongredir", deyip vazgeçtim.

Ve Prenses kurbağayı öptü ama hiç bir şey olmadı. Normali, masaldaki gibi, kurbağanın yakışıklı bir prense dönmesiydi. Ama gerçekten bir şey olmadı. Chicago kongresi de böyle bir şeydi işte. Herkes belki büyük bir heyecan, büyük bir gerilimle gelmişti kongreye. "Tarihte ilk defa" olmanın derin yükü altında ezilerek ama üstündeki tılsım kalktıkça o kadar sıradan bir hale geldi ki.... Zaten Allaha şükür, bizim akademisyen takımı da bu konuda gerekli tüm uzmanlık ve alışkanlıklarını sergilemekten geri kalmamışlardı. Toplantıya bir-iki saat kala rastladığım dostlar (Türk ve Ermeni) "aman Taner, sonra konuşuruz, daha konuşmamı hazırlamadım", deyip

yanımdan sıvıştılar. Bu iyi bir haberdi. Demek ki çoğumuz açısından bu "tarihi toplantı" da sıradan bir işti.

İlk gün, "Osmanlı Millet Sistemi"ni tartıştık. Bence en önemli konu, çok önemsizmiş gibi bir görülen bir sorundan çıktı. Konuşmacılardan birisi, Türkiye'de yaşayan bir kişiyi "Ermeni entelektüeli" diye tanımladı. Halil Berktay itiraz etti. "Bu denli etnik kategorilerle düşünmek doğru değil", "Bu zatı Ermeni entelektüeli olarak tanımlamada kullandığınız kriter ne? Neye göre ve niye Ermeni entelektüeli oldu?" Bu itiraz çok önemli bir tartışma başlattı. Biz kimiz? Sadece konuya meraklı tarihçiler mi? Bizlerin etnik kökenleri çok mu önemli? Bu toplantıyı niye Türk ve Ermeni tarihçilerinin buluşması olarak tanımlıyoruz. İyi ama ABD'den, İngiltere'den gelip katılanlar ne oluyor? Onlar da bu taraflardan birisini mi seçecekler? Şöyle bir tablo çiziliyor: İki taraf var, Türk tarafı ve Ermeni tarafı. Bunlar gelip karşılıklı oturuyor ve konuşuyorlar. Bu doğru değil. Halil Berktay kendi pozisyonunu çok net formüle etti: "Ben Türk tarihçisi değilim. Ben tarihçiyim."

Konu üzerinde sürekli konuşulan konulardan birisiydi. Hakikaten kolektif kimlik ile bireysel kimlik arasındaki ilişki nasıl kurulacaktı. Kolektif bir gruba dahil olmak veya çıkmak sadece bireyin özgül iradesiyle olacak bir şey midir? Yoksa siz birey olarak istemeseniz bile, sizi zorla bir gruba dahil etmezler mi? Veya siz her ne kadar ben bu grubun üyesi değilim diye bağırsanız da, etnik-ulusal eşitsizlik temeline oturmuş toplumlarda, bir gruba dahil edilmiş olmanın avantajına veya dezavantajına otomatik olarak sahip olmaz mısınız? (Almanya'da, "ben Alman değilim" diye bağıran Alman dostlarıma hep bir örneği veririm: Gel seninle ev kiralamak için veya bir iş için ayrı ayrı başvuralım. Bakalım seni mi tercih edecekler, yoksa Türk olarak beni mi?)

Konuyu asıl önemli kılan bir başka boyut var. Tarihçi veya sosyolog, sosyal bilimciler, tarihsel-sosyal konulara yaklaşırlarken kendi durdukları yeri nasıl tanımlayacaklardı? Her türlü değer yargısından bağımsız "objektif" bir duruş yeri var mıdır? Örneğin sosyal bilimciler olarak bir tarihsel olgu üzerine "hava raporu" üzerine konuşuyormuşuz gibi konuşma şansımız, imkanımız var mıdır? Gerçekten böyle bir duruş yeri tanımlanabilirse, o zaman bizim Türk veya Ermeni olup olmamamızın bir değeri bir anlamı var mıdır?

Toplantıdaki sorulardan sadece birisi üzerinde bu kadar ayrıntılı durmam kimseyi şaşırtmamalı. Çünkü Türk-Ermeni ilişkilerinin tarihini ve bugününü ele alırken, sosyal bilimcilerin gerçekten ilk cevap vermeleri gereken soru budur. Kendi duruş ve yaklaşış yerlerini doğru tanımlamak. Sorun, sosyolojide "Ben-Biz" dengesi olarak tanımlanır. Ve sosyal bilimin bir soruna yaklaşmadaki başarısı, terazinin "Biz" dengesinden uzaklaşması ile ölçülür. Benim kanaatim şu: Dahil olduğumuz veya edildiğimiz kolektif grubu unutmadan, Türk ve Ermeni bilim adamları, dahil olduğumuz (istemesek de edildiğimiz) "Türk ve Ermeni ulusu" ile aramıza mesafe koymayı başararak ("biz"den

uzaklaşarak) analiz yaptıkça sorunları aşma konusunda yardımcı olabiliriz.

Toplantının ilk gününü "biraz gerilimli" olarak tanımlamam yanlış olmaz. Özellikle Türkiye'den gelen akademisyenler, "bir taraf" görünümüne sokulmanın rahatsızlığı içindeydiler. Bu nedenle mümkün olduğunca kolektif kategorilerle konuşmaktan, değerlendirme yapmaktan uzak durmayı tercih ettiler. Akşamları bu endişelerini daha açık dile getirenler oldu. Tarihte yaşanmış her olayın, her olgunun üzerine konuşmaya, tartışmaya hiçbir itirazlarının olmadığını ama "Jenosit" sorununun aktüele politik bir kavga aracı haline getirilmesinden rahatsızlık duyduklarını dile getiren arkadaşlarım oldu.

Galiba dönüm noktası Gerard Libaridian'in konuşması oldu. Çünkü konusu tam da bu soruydu. Politika ile Sosyal Bilimin ilişkisi... Gerard Akrep burcunda mı doğmuştur, bilemem ama soruları o kadar doğrudan sordu ki artık kaçış imkansızdı. Yaptığı iş aslında çok basitti. Bir şey üzerine konuşabilmek için önce soruyu doğru sormak gerekiyordu. Ve Gerard, herkesin aklından geçen, belki yüksek sesle söyleyemedikleri tüm soruları tek tek sıraladı. Kendisine göre de cevaplar verdi. Burada bunları özetlemem mümkün değil. Ama, Türk milliyetçileri ve radikalleri ile Ermeni milliyetçi ve radikal çevrelerinin "aynı mantık, aynı zihniyet" ile hareket ettiklerini ve sorunun çözümünden değil, çözümsüzlüğünden çıkarları olduğunu anlattı. Gerard'a söylediler mi bilmiyorum, ama Türkiye'den gelen arkadaşlar, bu konuşma ile çok rahatladıklarını bana sıkça dile getirdiler. Çünkü artık taraflar, "Türk ve Ermeni" olarak değil, ulusal kimliklerden bağımsız, bir sorunun çözümünden yana olanlar ve olmayanlar olarak tanımlanıyordu. Hele bir de yemek ve alkolün o meşum havası da eklenince ikinci gün ile birlikte toplantı artık iyice normale döndü.

Benim açımdan çok hoş olan bir son gözlemde daha bulunmak istiyorum: Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin sistemli olarak Jenosit olgusunu inkar etmesi, Ermeni çevrelerde tarifi zor bir gerilim yaratmıştır. Bir çok Ermeni çevre için tarihi olgular üzerine rahat ve sakin konuşma imkanının neredeyse ortadan kalkmış olduğunu söylersem abartmış olmam. Artık onlar için birçok şey tek bir kelimeye indirgenmiş, gelmiş dayanmış vaziyettedir: Jenosit. Kavram, bilimsel içeriğinden öte büyük bir kutsallığa kavuşmuştur. Onun için toplantı sırasında bir çok kişinin Türkiye'den gelenlerin ağzına bu açıdan da baktıklarını gözlüyordum, "dedi mi, demedi mi? diyecek mi demeyecek mi?" Ve bu kelime döküldüğünde yüzlerde yayılan bir tebessüm ve rahatlama...

Türkiye'den gelen arkadaşlarda ise bunun tam tersi bir tutum vardı. Kendi yaşadığım süreci de bildiğim için, arkadaşlarımı bu açıdan da gözledim. Çoğunluğunda başlangıçta mümkün olduğunca kavramı kullanmama eğilimi ağır basıyordu. Toplantı ilerledikçe tek tek kelime ağızdan düşmeye başladı ve sonra ise kavramın normal kullanımı bunu takip etti. Artık sonlara doğru kavramı kullanıp kullanmamanın anlamsızlığını

gözlemledim. Çünkü Engin Akarlı'nın toplantı başında söylediği gibi, esas sorun biz Türkiye'den gelenlerin tarihi bir haksızlık karşısında takınmamız gereken moral sorumluluktu. Bir halkın imha edilmesi, yaşam koşullarının ortadan kaldırılması gerçeği karşısında sessiz kalmamız doğru değildi... Benim toplantıya sunduğum yazının girişi de buydu zaten: Adını ne koyacağımızdan çok daha önemli olan, öncelikle kitlesel imhaları açıkça kınayan bir moral tutum yaratmalıydık. Tarih üzerine ancak böylesi bir moral tutumdan kalkarak konuşabilirdik. Toplantı bunu esas olarak başardı diyebilirim.

Türk milliyetçiliğinin çeşitli boyutları, 1915'de yaşananların anatomisini çıkarmak çabası, Türkiye'deki suskunluk ve nedenleri gibi birçok konu konuşuldu, tartışıldı. Bunları tek tek anlatmam imkansız. "Osmanlının Çöküş Paniği"; "Türklerin de Yaşadıkları Travma" gibi, jenosit olayını ve üzerinde konuşulmamasının nedenlerini açıklayabilecek tartışmalar, (çok sakin ve rahat bir atmosferde) yapıldı. "Tarihsel belgeleri okuma sorunu", Kürt-Ermeni ilişkisi gibi sıralamakla bitirilmeyecek, ama akla gelebilecek her konu üzerinde konuşuldu tartışıldı. Konferans hakkında bir rapor hazırlanmaya karar verildi. (Ben burada kendimi sadece kişisel gözlemlerimi aktarmakla sınırlıyorum)

Sonuçta ne mi oldu? Hiç bir şey olmadı işte. Kurbağa, öpücüğe rağmen kurbağa olarak kalmaya devam etti. Chicago'da sıradan bir toplantı haline geliverdi. (Yani zaten öyle idi) Toplantının en önemli kıssadan hissesi ise şudur: Bizler konuşmaya mecburuz. Birbirimizle konuşmaktan başka yapacak bir şeyimiz yoktur ve konuşmanın gücü gerçekten çok büyüktür. Çünkü ancak konuşarak, birbirimizi dinleyerek ve anlayarak, Türk-Ermeni ilişkileri üzerindeki gerilim ortadan kalkabilir. Kurbağayı prens yapacak öpücüğü beklemek gibi saçma sapan tılsımlara bel bağlamaktan kurtuluruz.

Toplantı, (Türkiye'den gelen arkadaşlar ne kadar "biz değiliz" diye bağırsalar da, onların niyetlerinden bağımsız dahil oldukları) tarafların birebirleri ile konuşma ve tartışmalarının önemini göstermesi bakımından "tarihi idi". Ama içerik olarak o kadar kuvvetli olduğunu söyleyemem. Gereksiz gerilimler, gereksiz beklentilerle konunun uzmanı sayılacak birçok akademisyen toplantıya gelmemişti. Bu nedenle de bazı bölümlerde beklediğim verimlilikte tartışmalar yapılamadı ama bence önemli değil. Sorunun üzerindeki tılsımı, büyüyü bozacak son derece önemli bir adım atılmıştır. Özellikle bu nedenle, başta Fatma Müge Göbek ve Rol Suna olmak üzere organizatörlere (kıskançlığımdan çatlıyor olsam da) teşekkür etmeyi kişisel bir borç biliyorum. Çünkü bu toplantı, sadece beni yalnızlıktan kurtarmakla kalmadı. Türkiye'de konu üzerine konuşmaya hazır geniş bir çevrenin var olduğu konusunda yıllarca söylediğim şeyin de doğru olduğunu gösterdi.